

[illegible]

معنى الصفة وأقسامها	معنى لسان والفرارة	المائة	الاهوة
١٥٥	١٦٠	١٦١	١٦٢
المادة العساسة	القدرة	تعريفات العلوم	شرح قوله تعالى
١٦٣	١٦٤	المسألة	المسألة
١٦٦	١٦٦	١٦٦	١٦٦
مفهوم الصفة ومفهوم	المادة	المراعات	الرسالة المسموعة
الموافقة	النص	١٧٥	١٧٥
١٧٣	١٧٤	١٧٦	١٧٦
رسالة الرسالة	المنازل	شرح	فإن
المسألة	الرسالة	الوضعية	المعلوم
٢٠١	٢١٣	٢١٣	٢١٣
٢٠١	٢١٣	٢١٣	٢١٣
٢٢٤	٢٢٤	٢٢٤	٢٢٤
رسالة عبد الحيد	كتاب طاهر بن الحسين	حيا	عالم
٢٢٦	٢٢٨	٢٢٨	٢٢٨
٢٢٧	٢٢٧	٢٢٧	٢٢٧
الذهب	حكاية سواد	الرسالة	الرسالة
والقبائل	ابن قارب	٢٢٩	٢٢٩
٢٢٨	٢٢٨	٢٢٨	٢٢٨
في النفوس السماوية	وخلقة	ديانة	الملاحة
آدم	وكيفية	القراءات	٢٧٠
٢٧٠	٢٧٠	٢٧٠	٢٧٠
٢٧١	٢٧١	٢٧١	٢٧١

صيدة ابن الحبيب
في السماء الموشة

٢٧٨

تت الفهرسة التي رتبها المؤلف رحمه الله في المواهب المشهورة في الفهرسة

العبارة الفقير نصر الهوري في غزوة جمادى الاولى سنة ١٢٧٥ هـ من كتاب مباحث
في بيروت سنة ١٢٧٥ هـ واسمه صباح الساري وهداية القاري تأليف ابراهيم افندي
الطبيب الاول للعاكر الشاهانية في مدينة بيروت يحتوي على نسخة قديمة من احوال
مصر ومحمد علي وأكفده في تاريخ آل عثمان الى مدة سلطنة عبد المجيد قبل وفاته
قال الشيخ الشرفاوي في تاريخه وفي سنة ١٢٧٥ هـ تولى علي مصر
الوزير محمد باشا راغب رئيس الكتاب فأقام واليا بمصر الى
أواخر سنة ١٢٧٥ هـ وعزله العسكرية وقتئذ فيها
خليل بك أمير الحاج وعلى بك الدماملي وهرب
فيم ابراهيم بك غيطاس الى أرض السويد
مع طائفة من سناجق مصر وهرب
أيضا عربك ابن علي بك مع
طائفة من السناجق
الى أرض
البحار

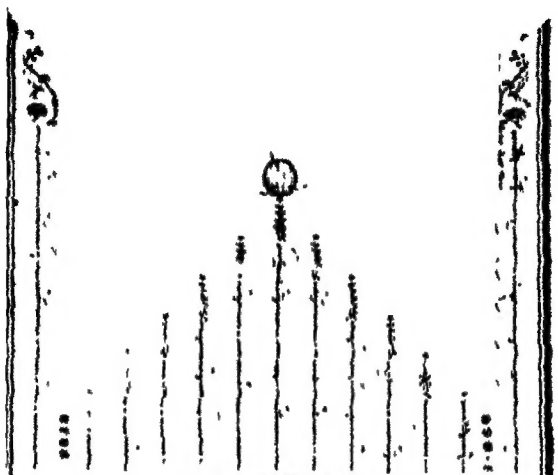
سفينة الراغب وذئبة المطالب

للامام الراغب رحمه الله

ورضى عنه

وأرضاه

١٢



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل في خلقه منتهى الجمال والجلال...
تساقى السما والارض من نعمه وبره...
والاوهام والاشبهات...
فسيحان لا يهزب عن قضا قضاياه...
شأن من شأن من تدبير حركات العلويات...
على ما افترض لينا من الخيرات ودفع عنا من البليات...
لاشريفه شهادة تبقى نورا ثابرا على كرويه هور والقيم...
ان شهادته ورسوله المؤيد أظهر المميزات وأظهر الراحين...
وأصحب جلاله قلوبهم مرشد الدرجات والدرجات...
الى الامر...
ما تعلق نظري الجسم المباحث...
عند أثناء المصالحة في السبب للذنية...
الى حراة...
(وهيها) ذنية رانبة وذنية المذنب...
على التزاور العرائس...
ذات كمال

على مصافح الأيام • عليه التوكل وبلطفه الاعتصام • قال كثير من المفسرين عنه
قوله تعالى بسم الله أن لفظة اسم يمكن أن يكون مقصدا كما في قول لبيد وقد بلغ
مائة وخمسة وأربعين سنة وهو الفاضل

ولقد سئمت من الدنيا وطولها • وسؤال هذا الناس كيف لي بد

يا احسن عظماء بنيه

تقني ابتغى أن يهيش أبوهما • وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر
فتوما وقسولا بالذي تعلمانه • ولا تقصنا وجهها ولا تخلصنا من
وقولا وهو المرء الذي لا صديقه • أضاع ولا شأن الخليل ولا غدر •
إلى المحول ثم اسم السلام عليكما • ومن يك حولا كلفنا فقد اعتذر

ونازع في ذلك بعض علماء العربية وقال لو جاز الحام الاسم لما كان يقال شربت اسم زيد
وأكلت اسم الضعاف ثم قال الحق أن السلام اسم من أسماء الله تعالى والكلام أغراء
والمعنى ثم الزما اسم الله فكانه قال عليكم باسم الله وتقديم المفعول به ورد في اللغة
قال الرازي • يا أيها الناس لا تولى دونك • أي دونك دلولي أو يقال إن المراد اسم الله
الذي لا يملكه غيره كما يقول الشاعر • يا أيها الله لا تولى دونك • من السوء إذا لم يخلص
من ضيقه أو يخلص من ضيقه • وذكر المفسرون في تفسير قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
لا تميزوا بين عبيد الله لأنهم جميع • والمقام مقام الانكسار والتمسك بواحد
ومن جهة تلك الوجوه ما أورده الإمام الرازي في تفسيره الكبير • وحاصله أنه قد ورد
في الشريعة المطهرة أن من باع أجساما مختلفة صنفة واحدة ثم خرج بعضها مبيعا
فالمشترى مختار بين رد الجميع وإمسأكه ولا يرد له تبعية للصنفية بل المبيع وإبشاه
الأيام • وهنا حيث يرى العباد أن عبادته ناقصة • عيبة لم يعرضه أو أحدها
على حشرة ذي الجلال بل ثم إليها عبادة جميع العباد من الأنبياء والأولياء
واللهاء وعرض الكل صنفه واحدة راجع قبول عبادته في الغنى لأن الجميع
أولاد الله فبعضه قبول ورد المبيع وإبشاه الأليم به بعض لصنفه وقدمت سبحانه
عبادته فبعضه قبول يتركه العظم في القبول الجميع وفيه المبراد
(من أنكره يكون لها الدين نعمه في) ورد في الحديث النبوي خير الخليل الأدهم
الأدهم الأدهم المجلد طلق الذين لم يكن أدهم فكيف على هذه النسبة الأدهم
الأدهم • وأمر قرح الذي في جهنم يباين بقدر أدهم والأدهم مافي أنفسه وشئته
الديا يباين وأجهل يباين قوائم الفرس قل أو كثر بعد أن لا يجاوز الأرساغ
ولا يجاوز الرصبتين • والطلاق عدم التعجيل (من كتاب الخليل) ووقع
في الجماع المغيره طاق البين بدل طاق البين والحديث على مافي الذباب المذكور

صحيح أخرجه أحمد في مسنده والترمذي وابن ماجه والحاكم عن أبي قلادة انه
قال أبو عبيدة في أول كتاب الخليل هذا ما بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم في تضليل
الخليل زعم أبو جابر انه من طريقه وحدثني سعد بن الفضل مريم بن عبد الله
أبي زرعة بن عمرو عن جرير بن عبد الله بن جابر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يلوى ناصية فرس بأصبعه وقال الخليل عسود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة وأعطها
مع ثوبين عليها لأجر وأجنية وقال وزعم عبد بن السدل من سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم
سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أي شيء يرفض سكة أبوة سكة طريفة من
الخل ما أبوة ملقعة ومهتر مأبوة المأبوة: الفتح (من رغب فيه نور) هذا
أبو عبيدة وزعمه عن سالم بن عبد الرحمن عن أبي زرعة عن أبي هريرة عن النبي
صلى الله عليه وسلم كان يكره التكالي يعني الغزالي زعم عبد الرحمن بن عثمان بن محمد
عبد الله بن أبي عتيق حدثني النبي صلى الله عليه وسلم لم يترقبس له فجعل يسبح وبه
بردائه وأبكمه ثم قال اني عوتيت في فرسي هذا وأنى عوتيت في خليلي أراحه الله
(فصل في الاشتقاق الأصغر والاشتقاق الأكبر)

اعلم أننا نكمل الطرق في تعريف مدلولات الالفاظ بطريقة اشتقاق ثم نشتق
على نوعين الاشتقاق الأصغر والاشتقاق الأكبر أما الاشتقاق الأصغر
فخل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر والاشتقاق الأكبر
واسم المذموم ونبرعائه وأما الاشتقاق الأكبر فهو اشتقاق اسم الفاعل
من الحروف ثابت قبله ثلاثيات فتقول رأيت مرعباً رأيت مرعباً رأيت مرعباً
مرعبية من حرفين ومثل هذه الكلمة تقبل أنواع من التثنية كقولنا
من وقيل ثم وبعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة مركبة من ثلاثة أحرف كقولنا
جد وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التثنية وذلك لأن جعل
كل واحد من الحروف الثلاثة ابتداء تلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقدير
الذي فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين إما أن يكونا شريطين في
سنة فهذه التثنية الواقعة في الكلمات الثلاثة يمكن وقوعها على ستة وجوه
ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية كقولنا عتبت وعلمت وهي تقبل أربعة
وعشرين نوعاً من التثنية وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف
الاربعة ابتداءً لتلك الكلمة وكل واحد من التقديرات الأربعة في وقوع الحروف
الثلاثة الباقية على ستة وجوه من التثنية وشريطين في سنة في ستة في أربعة
وعشرين وجوهاً ثم بعد هذه أن تكون الكلمة خماسية وهي تقبل مائة وعشرين نوعاً
من التثنية وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداءً لتلك
الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات يمكن وقوع الحروف الأربعة الباقية

على ثمانية وعشرين وجها على ما سبق تقريره وضرب خمسة في أربعة وعشرين فيضيد
مائة وعشرين وانسابط في السلب انك اذا عرفت التقلبات الممكنة في العدد الذي
قوته فانظر العدد المتوفى في العدد الحاصل من التقلبات الممكنة في العدد
نصف من أوائل التنسب الكبير للامام الرازي عليه الرحمة قال فما يصحكي من سماع
الاصوات الممكية فلا يستقيم على الاصول الفلسفية شي بمعنى ان كان حدوث الصوت
وتضاعفه مشروطين بالهواء لم يمكن لتمام الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله
ايضا لاستماعه فهو في حرم ذلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون
للملجيات اصواتا عجيبية ونغمات غريبة يصدر من سماعتها العقل وتنبج منها
لنفس وحركة عن فيشاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بسفاه جوهر
نفسه وذا فاقاه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال
القوى البدنية ورغب اليها الالحان والنغمات وكل علم الموسيقى من شرح المقاصد
طال ايام عبيد وورثهم عبيد بن زياد بن ذى غنصان عن رجل من اهل حسان النبطي
سلي الله عليه وسلم بان يذهب الى قبر من الدواب فان وزعم عيسى بن علي عن ابيه
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب الشجر من الخيل وزعم عمرو
ابن اثرب ان ساري بن شيخان هو المسمى قالوا قال النبي صلى الله عليه وسلم لو ان
جيل العرب سمعت في صعيد واحد ما سبها الا شجر (من كتاب الخيل لابن عبيدة)
عمارة وبنات الجواد من الخيل يروي ان الجاهل بن يوسف الثقفي سأل ابن القريه
عن صفات الجواد فقال نعم اصلح الله الامير الطويل الثلاث القصير الثلاث الرحب
الثلاث الصافي الثلاث فقال صهر وبنين لثقل فقال الطويل الثلاث الاذن والعنق
والدراع وما انتبه بركات الثلاث فالعيب والساق والظهر وأما الرحب الثلاث
فالخوف والمعرفة والجملة وأما الصافي الثلاث فالادب والعين والظاهر من شرح
المقصود في معنى (قائده) الاجناس انطية العين من تحت ومن فوق واحد هاجض
وانما تدارسوف العين التي تلتقي عند التقصيص واحد هاشور والهدب الشعر السابت
ملها والحدقة سواد العين والشحمة التي فيها السواد والبياض يقال لها المقلبة
والانسان لما لا يرى في السواد وغار العين المسمى بتدبر حواها يقال له الحجر
بكسر الجيم والعظمن المشرفان على العين يقال لهما الجاهجان يقع الحاء وكسرهما
وطرف العين الذي في الانف يقال له الماق وطرفه الذي في الصدغ يقال له اللغد
والجانبين اطلق في جناس واحد هاشور والاشحكة جرة تخاطب يابس العين
فذا حاطب السواد فهي شهلة وغرير العين قد تمها ومؤخرها (من اشرح المذكور)
من الادان يدعى لراعي اسمها كدر على نظرية ويسكن جماعة منهم المبرد ثم يفتحون
بساكنين أو يفتحون فحة الهمزة اليه والاولى الصواب كافي معنى الليب واختار

الانبارى النقل كما في المنعرات فمستأنى وجه الله قال أبو بكر الانبارى عوام
الناس ينعون الراعي اقمأ كبرو كان أبو العباس المبرد يقول الاذان مع موقوفا
في مقامه والاصل فيه الله أكبر يتكبر الراي فقلت فضة فلفس اسم الله سبحانه
الى الراي نظيره قوله تعالى ألم الله كذا في المنعرات نقله الحنيدى مجموعته عن جماعة منهم
المبرد كرهه راء أكبر من قول المؤذن الله أكبر فضة وان وصل بنية لوجه ثم ختموا
فقبل على حركة الساكنين وانما المبرر واحفظا التضميم الخلاء بان لم يهوى في
على حركة الهمزة تلت وكل هذا خروج عن المظهر بفرد عو لوصوب ثركه راء
ثمة اعراية وليس الهمزة الوصل بنية في المبرر. نقل سر باس. على قلب
في الباب الخامس في الجهة الرابعة نقل لنا راجح للماميل قوله هذا خروج من
المظهر بفرد عو اصل هو خروج عن المظهر ليدع حيم وفتاة في ثام. مع
الاموقوفا قال النخعي الاذان جزم في نقل الحركة الثانية وقد. في قوله
لما نقل وانما نقل ذلك حرص على عدم الخروج بالاية عن نسخة في ثام. في
كلماته موقوفا على او اخرها فهو ان لم ينف. ساعد وقف. ثام. في ثام. في
آخر الكلمة ساعد. في الاجل الوقت ثم نقل اليها حركة الهمزة ووصل مع. في لوف
ولو حرك الراء بالهمزة الاعراية كما استصوبه المصنف كان غير واقف لاحسا ولا يحسن
خروج من سنة الاذان بالكتابة فقد بان ثمة غرض صحيح وداع مقبول لا ركب ما لا ركه
المؤذن من ذلك واستباح المصنف بان همزة الوصل لا تكون في خروج مقفود
حذوا واما الم الله فكان مقتضى قاس لوف. في ثام. في ثام. في ثام.
الم يسكون الميم وفتح الهمزة الى أطلق لشراء الذي رو به في صحيح بن. في ثام. في ثام.
على فتح الميم وطرح الهمزة وذهب سيويو ويكبر من ثام. في ثام. في ثام.
الساكنين وأدبرت الفتحة للهمزة والفتحة على النخعي في ثام. في ثام. في ثام.
في الفصل لكتاب سيويو واشتد في كذا ف أن حركة الهمزة في ثام. في ثام. في ثام.
الى الميم بعد حذف الهمزة فتحة ثام. في ثام. في ثام. في ثام. في ثام.
والفتحة ونقل الحركة انما يكون في ثام. في ثام. في ثام. في ثام. في ثام.
عليها فاجيب بان الميم اذا كان في حكم الموقوف عليه لم تنال الهمزة في الخروج
بل في الابدان في ثام. في ثام. في ثام. في ثام. في ثام. في ثام.
انسان بكسر اللام وحذف الهمزة وذهب ليه لثام. في ثام. في ثام. في ثام.
وبالله التوفيق الى هنا عبارة المصنف في رحمه الله و. في ثام. في ثام. في ثام.
عند التحقير الها أي لا تبدل بكثرة. في ثام. في ثام. في ثام. في ثام. في ثام.
له أي لا تحتفل بكثرة هذه الجرام وعندها في ثام. في ثام. في ثام. في ثام. في ثام.
ما منه وانتقله بقدره الله تعالى (من ثام. في ثام. في ثام. في ثام. في ثام.) قوله. في ثام. في ثام. في ثام.

عاصم إلى آخره التصغير والتعظيم من ما دلالة على الأقسام المستعمل تارة في التكبير
 الحقيق لا يقتضي به فيعرف وأخرى في التعظيم لأن التعظيم لعظمته قد لا يحيط به فطالما
 الله لم يحد فشمسهم من اليم ما شمسهم سواء كانت موصولة أو موصوفة وقبل التصغير
 إلى كونها موصولة والتعظيم على كونها موصوفة وهذا بناء على التبادر والافتقار
 بعضهم كما قبل وهذا الإنشائي أن يكون له نسكته أخرى وهي ما في اليمين من الأشعار
 باليمين والبركة كما ذكره أبو جهم ولأنه قال في سورة الاعراف ألق بحالك والقصة
 واحدة لأنه لا مانع من رعاية هذه النسكته فيما وقع هنا وحكاية الأول بالمصنوع والمانع
 ينسب للعكس وإن احتل لأنه تقوم فيه النسكته قلداً أثر هذا فيما ذكره وتقر لانه
 ما زاد من الخطاب بلفظ عربي أو مرادف له يجري فيه ما يجري فيه الأول
 خلاف الواقع والثاني دون شرط القناد (من حاشية المولى الشهاب عليه الرحمة)
 في تكرار بعض الناس الجازات القرآنية لا خلاف في وقوع الحذف في القرآن وهي
 كل لفظة بين على موضوعه ولا تتقدم فيه ولا تأخر وهذا أكثر الكلام وأما الجواز
 في الجمهور يساعى وقوعه فيه وأكره جماعة منهم الظاهرية وابن الناصر من الشافعية
 وابن خزيمة من أصحاب مالك وشبههم ثم إن الجواز أخو الحذف والقرآن منزوع عنه
 أن المتقدمة له من الله في ذلك وقتبه الحقيقة في تغير ذلك بحال على الله تعالى
 وهذا شبه باطل ولو غلط الجار من القرآن غلط منه شعار الحق وقد اتفق العلماء على إلغاء
 إلى أن الجواز باع من الحقيقة ولو وجب خلو القرآن من الجواز وجب خلوه من الحذف
 ولو كيد وتسمية النصص وغيرها وأنكرهم الاستعارة بناء على أنكرهم الجواز
 وقوم أهل الإقها في القرآن لأن فيها ما لا حاجة ولأنه لم يرد في ذلك اذن من الشرع
 وعلمه أنشأني عبد الوهاب لما كتبت وقد انطردت في أن أطلق المسلمون الاستعارة
 فيه أم لا فقالوا لا منعوا منها ويكون هذا من قبيل أن الله عالم والعلم هو العقل
 ثم لم ينعته بل أعظم أتوه في التوحي (من الاتقان للسيوطي رحمه الله) حكاية الحال
 من صفة معناه أن قد رفسلك ذلك موجود في ذلك الزمان أو قد ذلك الزمان
 ذاته موجود في ذلك وفي هذا الرشد يرى بأن تمدد ذلك الفعل الماضي واقع حال
 ما لم يمتد ذلك الفعل هذا في الماضي المستعرب فكذلك في تصور الخطاب يستحب
 من لسان في سورة الكافرون

الفصل الخامس في شرح المباحث المتعلقة بكلمة لا اله الا الله

وهي من وجوه البحث الأول في جملة ما من انحد هذا الكلام فيه حذف
 واضمار ثم ذكره شروافيه وجهين أحدهما التقدير لا اله الا الله والثاني لا اله
 في لوجود الله والآخر هذا الكلام غير سديد أما الأول فلهذا لو كان التقدير لا اله
 لنا الا الله لم يكن هذا الكلام مقيداً بالتوحيد الحق إذ يحتمل أن يقال هب أنه لا اله الا

بقى لسائل أن يسأل فيقول هب أن الهنا واحد فلم قلتم أن اله الكل واحد فلاجل إزالة
 هذا السؤال قال الله تعالى بعده لا اله الا هو ولو كان المراد من قوله لا اله الا هو لا اله الا
 الا هو كان هذا مكررا نحننا وأما الثاني وهو قولهم التقدير لا اله الا هو الوجود اياه مقنون
 وأي سائل يحملك على الترام هذا الانصار يل يقول حمل الكلام على ظاهره وقد
 من ذلك لا انصار الذي كرم وذلك ما يؤيد ما ذهب اليه الاصحاب معناه لا اله
 في الوجود لا هو فكان هذا تاسيا لوجوده فلما ثبت وجوده في الحقيقة فثبت في ظاهره
 هذا الله الماهية الا الله الثاني ومعروف أن في الماهية قوى في ثبات التوحيد في
 الوجود فثبت أن إثبات هذا الكلام على ظاهره فان قيل ان في الماهية في مقنون
 فانك اذا قلت السواد ليس سوادا كذا قد حكمت أن السواد ليس في مقنونه
 وصيرورة الشيء عين في نفسه غير مقنول كما اذا قلت السواد غير موجود في مقنونه كلاما
 معقول فلا فلهذا السبب أضمرنا في هذا الانصار (الجواب) اننا لم نق في الماهية في مقنونه
 قلنا هذا باطل فانك اذا قلت السواد ليس موجودا فقد ثبت وجوده في مقنونه وان السواد
 من حيث هو هو وجود ماهية فاذن ثبت الماهية المعنوية بالوجود واذا كان كذلك
 صار في الماهية أمر معنوي لا واذا عقل ذلك فلم لا يجوز إثبات هذه الكلمة على ظاهره
 فاذا قلت ان اذا قلت السواد ليس موجودا فانك ما ثبت الماهية في مقنونه وجود
 والما ثبت موصوفاة الماهية بالوجود من موصوفاة الماهية في مقنونه وجود
 أمر معنوي لا ماهية وللوجود دائم لان كانت مغايرة لما ثبت في مقنونه ماهية
 فكان قولنا السواد ليس موجودا نصبا لتلك الماهية المعنوية بالوجود في مقنونه
 يعود الكلام المذكور وأما قلنا ان موصوفاة الماهية بالوجود ليست أمرا مغايرا
 للماهية وللوجود امتنع توجيه الشيء اليها واذا امتنع ذلك بقى الشيء متوجها الى
 الماهية وأما الى الوجود وحده فيعمل غرض من أن الماهية به كشئ ما هو ثابت
 الامر كذلك مع قولنا لا اله الا الله حق ومصدق في مخاطبة الى الاصحاب والما ثبت
 الثاني قال المحويون قولنا لا اله الا هو ارتفع لا مدخل على موضع لامع الاسم وبجاء
 انك اذا قلت ما باني شدد الازيف في مرفوع بالسداية لا بد من هو ان مرفوع
 على الاول والاحد بالثاني فصار التقدير ما معنى لازي وهو موصوفاة الماهية في
 الجبي على الكل الا على زيدوا ما قولنا في لقوم الذين اظهروا له ما لم يكن في نفسه
 يصير التقدير بانه الا ليد او ذلك يقتضي أنه بما كل أحد لا يريدوا ودمشاق عظم
 السرق والمبحث الثالث اسق المحويين ان يحمل الا في هذه الامة محل فيروا التقدير
 لا اله غير الله وبؤيد قول الشاعر

وكل أح معارفه أخوه • لعمر أيك الالفردان
 ما في كل شيء غير الترتيب فانه بخارقه أخوه قال الله تعالى لو كان فيما آتاه الله
 الفساد ما وادى يدل على صحة ما قلناه بالوحدة الأعلى الاستثناء لم يكن لآله إلا الله
 وحيد الحق لأنه يصير تدمير الحلال لآله يستثنى منهم الله فيكون هذا تضالاً لآله
 لا يستثنى منهم الله بل عدمه يقول بدليل الخلاف يكون إثباتاً لذلك وهو كقرفيت
 له لو كانت تلك الالوهية على الاستثناء لم يكن قولنا لا إله إلا الله توحيداً محضاً
 والواجبة من التلاوة على أنه فيفيد التوحيد المحض وجب جعل الأعلى معنى غير حق
 يكون معنى الدوام لله غير الله • والبحث الرابع قال جماعة من الأصوليين الاستثناء
 من الذي لا يكون شيئاً وأما خبرنا عليه بوجهين الأول الاستثناء مأخوذة من قولك
 ما ليس شيء من شيء إذا صرّفه منها فإذا قلت لا عالم غير ما هنا أمر أن أحدهما
 العلم والعدم وهذا عدم ثم زانفت عقبة لا تريد أن هذا الاستثناء بحسب
 أن يكون شيئاً في العلم كماله في العلم بل يتم تحقق الثبوت لأن سبب الاستثناء
 يزول الخ كماله بعدم وهو زوال الحكم لعدم بقي المستثنى سكوناً عنه غير محكوم
 عليه لا بالنفي ولا بالإثبات وحينئذ لا يلزم الثبوت أما إذا كان تأثير الاستثناء
 في صرف عدمه ومنه حينئذ يلزم تحقق الثبوت لأنه لما ارتفع العدم وجب حصول
 لوجود ضرورة أنه لا واسطة بين النفيين وإذا ثبت هذا فقول عود الاستثناء إلى
 الحكم بالعدم ولو من عوده إلى سبب العدم ويدل عليه وجهان الأول أن الالتقاط
 وضعت الدلالة على الحكم الأهنية لأعلى الموجودات الخارجية فإما إذا قلت العالم
 قديم فهو عين على كون العالم قديماً في نفسه ولكنه إذا كان العالم حادثاً لم يكن العالم
 قديماً • والثاني أن له في العلم كماله في العلم على سبب تقدم العلم وأدلت الالتقاط
 وهو دالة على ذلك • أم الأهنية لأعلى الموجودات الخارجية كان صرف
 العلم كماله في العلم كماله في العلم في سبب تقدم العلم وأدلت الالتقاط
 في بيان كونه عوداً لاستثناء في الخ كماله بعدم ولو من عوده إلى نفس ذلك العدم
 ولذا لأن عدم الشيء في نفسه وجوده لا يقبل تصرف هذا القائل بل القائل بتصرفه
 هو كماله في الوجود والعدم وإذا كان كذلك كان عود الاستثناء إلى الحكم أولى
 من عوده إلى المحكوم • (الطبعة الثانية) في بيان أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات هو
 أنه في حديث وأمر صور كثيرة في الاستثناء من النفي مع أنه لا يقتضي الثبوت
 قال عليه السلام لا يكف أن ينزل ولا صلاة لا يظهر ويقال في العرف لا عز إلا بالمال
 ولم يكن في ذلك وأمرادهم من النفي مجرد الاشتراط أقضى ما في الباب أن يقال
 قد ورد هذا النمط في صورة أخرى وكان المراد أن يكون المستثنى من النفي إثباتاً
 إلا أنقول أنه لا بد وأن يكون مجزئاً في إحدى الصورتين فنقول أنه لا يقتضي

الكلمة أما إذا تم النظر والاستدلال في معرفة الله ووجد من الوقت ما يمكنه
 أن يقول فيه لا اله الا الله ثم انه لم يقل ثم مات فهذا الشخص هل مات ومن مات لا
 من الناس من قال انه مات كقوله الايمان متوقفة على المنتظ به هذه الكلمة
 عند القدرة عليها ومن الناس من قال انه مؤمن لاجل انه - مسئلة العرفان للناس
 وفاسق لانه كان - أمور ابد كره هذه الكلمة وما ذكره هو الدليل على انه مؤمن قوله
 عليه السلام يخرج من النار من في قلبه منقار ذرة من الايمان وهو - المنتفض عنه
 عليه من الايمان فكيف لا يخرج من النار (البعث التاسع) من الناس من قد يقول
 المدة في كلمة لا اله الا الله من قولنا لا اله الا الله مندوب اليه - حسن فان المخلص في زمان
 التديب - تصرف في ذهنه جميع الاضداد والادوار - ثم ما ثم بعد ذلك يعقب هذه
 الكلمة بقوله الا الله فيكون ذلك اقرب الى الاخلاص والسيئ - ومنهم من قد
 بل ترك التديب اولى لانه ربامات في زمان التلذذ بلا اله قبل الانتقال الى كلمة لا اله
 والذي عندي ان المنتظ به هذه الكلمة ان كان يلفظ بها ليشغل بها من الكفر الى الايمان
 فترك التديب اولى حتى يحصل الانتقال من الكفر الى الايمان على أسرع الوجوه ومن كان
 المنتظ به مؤمنا وانما ذكرها التديب هذه الكلمة فالتديب اولى حتى يحصل في زمان
 التديب صور الاضداد والادوار على انتفاء كل في السابق وتوابعها في السابق - وله في الله
 فيكون الاقرار بالالهية - انتهى - اصل (البحث العاشر) اتم ان الناس في قول هذه
 الكلمة على مذاهب وطبقات وادناها طبقة من قالها ليجش دمه ويتسرع زنته
 على ما اقتضاه موجب قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يشكروا لله
 الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم الا بجشها وهذه درجة يستوي
 فيها الخالمون والمناقون فكل من تعلق بهذه الكلمة حال من رخصتها وأحرزها
 من فوائدها وان طلب بها الدنيا لامن فيها والسلامة من آفاتها وان قصد بها
 الآخرة جمع بين الخطين وأحرز بها السعادة في الدارين والطبقة الثانية الذين ذهبوا
 الى القول باللسان الاعتقاد بانقلاب في حيل التلذذ - واما من لا يقنع بالتديب
 لا يكون - لما لان اعتد هذه الاضداد ولا تشرح وانما من مائة من مائة -
 قال الله تعالى ان من شره للاسلام فثبت - صاحب - مقبلة بكلمة الله
 ولا عار فاوله يكون مسلما فيه اختلاف المهور بين المذاهب والادوية -
 الذين ذهبوا الى الاعتقاد بانقلاب معرفة الدلائل الاقناعية لمقوية -
 الا ان تلك الدلائل لا تكون برهانية بل انما هي غلبة - والبراهنة رتبة للمؤمن
 اثبتوا تلك العقائد بالدلائل القطعية وانما هي الحقيقية الا - لا يكونون من رباب
 المشاهدات والمكاشفات ولا من أصحاب التجلي ولا ارباب مطاعة انوار الهية
 ثم اعلم ان الاقرار باللسان له درجة واحدة واما الاعتقاد بالقلب فله درجات مختلفة

فان المقادير بما كان مقدرا في مجرد ان اقم واحد دور جازا عليه فكان مقدرا في ذلك
 وفي ان صانع العالم عالم وقادره واعلم انه كما كان وقوف الانسان على هذه المطالب أكثر
 كان تشويش أمر التقليد عليه أحسن أكثر وذلك لأن الطالب لما حصل تشويش بهذه
 المطالب وحصل له وقوف على هذه المباحث سأل الى العلم وكثر التقليل فتعسر عليه
 التقليد وأما المرتبة الثالثة وهي تقوية الاعتقاد بالدلائل الاقنعية فمراتبها تطلق
 فيها متفاوتة وغير مضبوطة . وأما المرتبة الرابعة وهي الترقى من الدلائل الاقنعية
 الى البرهانية القطعية فالأشخاص الذين يكونون واصلين الى هذه الدرجة يكونون
 في غاية القوة ونهاية الندرة لأن ذلك يتوقف على معرفة شرائط البراهين واستعمالها
 في المطالب وذلك في غاية العزلة . وأما الخامس وهم أصحاب المشاهدات والمكاشفات
 فسميت بهذا في القوة الى أصحاب البراهين القطعية كنسبة أصحاب البراهين القطعية الى
 عوام الخلق . واعلم أن علوم المكاشفات لانهاية لها لانها عبارة عن سفر العقل
 في مقامات جلال الله ومدارج عظمته ونزول كبريائه وقدمه وإذا كان لانهاية
 في هذه المقامات لانهاية للسفر في تلك المقامات (الى هنا من كتاب أسرار التنزيل
 للإمام غفر الدين الرازي روح الله ووجهه ونور ضريحه) واعلم أن مذهب أهل الحق من
 السلف والخلف أن من كان موحدا دخل الجنة قطعا على كل حال فان كل من سأل من
 المعاصي كالصغير الجنون الذي اتصل جنونه بالبرع والتائب بقوة صحيحة من الشرعة
 وغيره من المعاصي إذا لم يحدث معصية بعد وقته والمؤمن الذي ما لم يصحبه قط فكل
 هذا الصنف يدخلون الجنة ولا يدخلون النار أصلا لكنهم يردونها على الخلاف المعروف
 في الوجود والصحيح ان المراد به المرور على الصراط وهو منصوب على ظهر جهنم عاقانا
 الله منها وأما من كانت معصيته كثيرة ومات من غير قوة فهو في مشيئة الله تعالى
 فان شاء نفعه وأدخله الجنة أو لا يجعله كالنفس الأولى وان شاء عذبه بالقدر الذي
 يريد به سبحانه وتعالى ثم يدخل الجنة فلا يختلف في النار أحد مات الى التوحيد ولو عمل
 من المعاصي ما عمل كما انه لا يدخل أحد مات على الكفر ولو عمل من أعمال البر ما عمل
 هذا هو المذهب الحق الذي تظاهرت دلة الكتاب والسنة واجماع الامة عن يعتد به
 عليه وتواتر ثبت للنصوص يحصل مجموعها العلم القطعي فاذا وجد حديث
 في ظاهره يخالفه لهذا وجب تأويله ليصمم بين نصوص الشرع (من شرح المشكاة
 لطبيعي من أوائله) الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس اتفقوا الى ان الأجناس لها
 أعلام فقولنا أسد اسم الجنس لهذه الحقيقة وقولنا أسامة اسم علم لهذه الحقيقة
 وكذلك قولنا قلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا عقال اسم علم لها وأقول الترقى
 بين اسم الجنس وعلم الجنس من وجهين الأول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص

المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا انما صاكثر بما سمى فيه ليس ذلك لاجل ان
 قولنا زيد موضوع لا قاعدة القدر المشترك من حيث الاختصاص بل لاجل ان القضا وضع
 لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه لتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل
 الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا حال الواضع وصحت له سامة فذات
 كل واحد من اختصاص الاسمين هما من حيث هي على سبيل الاشتراك لا على سبيل
 كان ذلك علم الجنس واذا حال وصحت له سامة لا فذات الماهية انى هي بذاتها
 بين هذه الاختصاص فقط من غير ان يكون له زيادة على تشخص المعين فان هذا
 الجنس فنقد ظهر الفرق بين اسم الجنس واسم الذات هو وجوده واسامة غير
 متصرف وقد تقرر عندهم انه ما لم يتصل في نفسه ذات لم يصحح من الصرف
 ثم وجدوا في هذا اللفظ التانيث ولم يجدوا له حروفا علمية فاعتقدوا انها علمية
 لهذه الحقيقة (من اوائل التصدير الكبير) ذكر في شرح الموفى ان هذه الاسماء هي
 عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالشيء على ما هي عليه فيكون له في وجوده
 ايجادها اياها على قدر مخصوص وتقدره هي في ذاتها او في ذاتها وتاخذها من
 فالتضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي ان يكون عليه لوجوده حتى يكون على
 احسن نظام وهي المعنى عندهم بالعددية التي هي من افيضان الموجودات من حيث
 جعلتها على احسن الوجوه والقدر عبارة عن حروبها الى الوجود القوي اسماها
 على الوجه الذي قدر في القضاء والمعملة بآرون الله وهو في ذاته لا يتغير
 الصادرة عن العبادات من العلم بما به هذه القضاة وليس من وجوده وان
 العلم بل الى اختيار العباد وقال في شرح المقاصد قد استعبر عن كثرة العلم بل
 ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يماول افعال العباد وامر مطهر عند كل خلق
 لما بين انه الخالق لها انفسها والقدر والادعية الموحية بها هي الله والله القادر الخلق
 والتقدير وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الوجوب والالزام فتكون الواجبات بالقضاء
 ولقد دون الباقى وقدر ادبهما التبيين والاعلام وذكر في نهاية الجريدة في امة
 الحديث القدر عبارة عما قضاه الله تعالى وحكم به من الامور وهو صدره في صدور
 قدره وقدره يمكن داله والقضاء الخلق بالقضاء والقدر امران متماثلان في ذلك
 احدهما عن الآخر لا احدهما بغير الآخر الاساس وهو الله ذو والآخر عبارة
 وهو القضاء وذكر في قول الاصفيهان ان القضاء وجود الله تعالى في اوج شموله على
 سبيل الابداع والقدر وجوده في الاعيان بعد حصول شرائطها بمصلحة واحدة
 بعد واحد هذا ولهذا تجد تنصبل هذا الحديث على مذهب الاشاعرة والصوفية
 والمعتزلة على ما يشعرك وبغيتك في هذه الخرافات والسلام (المرن) عند اطباء التعبير
 الذي يحدث للعليل دفعة في الامراض الحادة قال ابو هريرة وهو مولى وقال غير من

المقربين البصران مدافعة عظيمة تقع بين الطبيعة والعلة وقال الشيخ الرئيس أبو علي بن
 حينا في القانون البصران معناه الفصل في الخطاب وتأويله تغير يكون دفعة أما إلى جانب
 النعمة وأما إلى جانب المرض وقال صاحب المائنة وهو المسيحي البصران هو التقدير لما حدث
 في المرض أما إلى جانب النعمة وأما إلى جانب المرض أما إلى حالة الأصلح وأما إلى حالة
 الضرر (من شرح المقامات لمحمد بن أبي بكر الرازي) أبو صخرة هو ظالم بن سراق ويقال ظالم
 ابن سراق الأزدي وزعم بعض الرواة أن أبا صخرة جاء إلى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى
 عنه وطلب منه أن يوليّه عملاً فقال ما سمك فقال ظالم فقال ابن من قال ابن السراق
 فقال له أنت ظالم وأبو لي سراق فويلي بولسياً تطير بأخيه وروى عن عمر بن الخطاب رضي
 الله عنه في التطير بالأسماء حديث عجيب وهو أنه قال لرجل ما سمك فقال جرة فقال
 ابن من قال ابن شهاب قال من قال من الحرة قال غابن مسكنك قال جرة النمار قال
 أبي سالم بن لطف فقال له عمر أدركك أهلك فقد احترقوا فخرج الرجل فوجد أهله
 قد احترقوا وروى أن عمارياً قال في آخر فقال ما سمك قال فيض قال ابن من قال ابن
 الفرات قال أبو من قال أبو بحر قال له ليس ينبغي لنا أن نكلمك إلا في زورق (من الشرح
 المدكور في أوائل المقامة الثانية والأربعين) زعم رباب التجارب أن المني في أول الأمر
 بصبر كثرة يستدبره ويبقى على لونه الأبيض في الرحبسة أيام ثم أنه ينلهر بعد ذلك
 في الباطن أعني من كرهذه المكرة نقطة دموية وذلك الموضع الذي ذكرنا جميع الأرواح
 وهو الذي إذا تمت خلقته كان قلباً لهذا المني فالوإن أول عضو يتكون من البدن
 هو القلب ثم يحصل بعد ذلك نطقتان حمويتان أحدهما فوق النقطة الأولى وهي
 التي إذا استحكمت خلقتها كانت دماغاً والنقطة الثانية تفصل على بين النقطة الأولى
 وهي التي إذا استحكمت خلقتها كانت كبداً ثم إن هذه النقط الثلاث تمتد في الصفات
 استداداتاً وهذه الأحوال تحصل بعد ثلاثة أيام أخرى فيكون ذلك تسعة أيام من
 الاستدء وقد تقدم يوماً أو يتأخر يوماً ثم بعد ستة أيام أخرى وهو الخامس عشر من
 العلوق تغذ الدموية في الجميع فتعبر علة وربما تقدم يوماً أو يومين أو تأخر كذلك
 ثم تعبر العلة مصغرة يعني أنه يتقلب ذلك الدم الجامد قطعة لحم كلها بمقدار ما يضع
 كالفرقة اسم لما يعرف واعلم أيها أنما تصير قطعة في مدة خمسة عشر يوماً ثم أنه
 بعد ذلك يأتي عشر يوماً تصير مصغرة وتغير الأجزاء الثلاثة بعضها عن بعض وأمدت
 رماة الصاع وربما تقدم ذلك أو تأخر يوماً أو يومين أو ثلاثة ثم بعد تسعة أيام تفصل
 الرأس عن التكتين والأطراف عن الضلوع والبطن غيرا يحس به في البعض ويحس
 في البعض ويحس بذلك بعد تمام الأربعين في الأصغر واعلم ما قد ذكرنا أن أصحاب
 التجارب قد زعموا أن في مدة أربعين يوماً يصير الجلال بحيث يتميز بعض الأعضاء
 من بعض وفيه أشكال وذلك لأنه روي في الصحيحين عن الأعمش عن زيد بن وهب

عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدق
 ان أحدكم ليجمع في بطنه أربعة وعشرين ما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون
 مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله سلكا ينفخ فيه الروح فيومر أربع كلات فيكتب في فيه
 وأجله وعمله وشئ أو يعيد فوالله لا اله الا الله ان أحدكم يعمل عمل أهل الجنة حتى
 ما يكون منه وبينها الاذراع فيسبق عليه الكتاب فيجزيه الله بعمل أهل الجنة فيدخلها
 وان أحدكم يعمل عمل أهل النار حتى لا يكون منه وبين النار الاذراع فيسبق عليه
 الكتاب فيجزيه الله بعمل أهل النار فيدخلها فهذا الحد يحد إلى أنها تبقى أربعين
 يوما ثم تبقى ثلاثة مثل هذه المدة ثم تبقى مضغة مثل هذه المدة وذلك على خلاف ما حكى
 عن أهل التجارب والجواب أنه وان اختلفت الانصاف مدة الاربعين لأن صورة
 النطفة والعلق والمضغة انما يتم عند انقضاء الاربعين فلا صافاة بينهن . و
 كلام صاحب الشرح (الحكمة المنصاة أسرار شريفة) فلا مانع من أن
 عليه الرحمة لكن في الجواب الذي ذكره تأمل فأتى قوله بن المثل في شرح المثلوق
 قال القاضي المراد بكتب هذه الاشياء اظهار حالها ذلك وانقص الله تعالى ما سبق
 على ذلك فوالله لا اله الا الله هذه اربع لبيان أن الله يدق بشئ وبالعكس وهذا مما
 يدلع عليه وآمال التقدير الا إلى فلا تفر فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وفيه بيان
 ان لا تمنع امارات وعلمات وايتت موجبت فان مصير الامور في انتماية الى
 ما جرى به القدر في المداينة من المخرج لمصنوعه . ما في ذلك . بسبب ما
 أحواله أو بالأسكن التي كثر فيها العمارات ذلك قليم أربع وحاس أربعة فوجد
 اسن القوم وهو من أول العمر الى قريب من ثلاثين سنة والثلاثين الوقوف وهو من
 آخر القوم الى نحو من خمسين والثلاثين الوقوف مع شماس القوة وهو ان لا يكون
 التقصان فيه محسوسا وهو من آخر سن الشباب الى نحو من ستين سنة ويسمى سن
 الكهولة والرابع من الخطا مع ظهور الضعف في القوة وهو ان يصير الرطوبة
 القوية نائمة عن حفظ الحرارة القوية تقصانا محسوسا وهو من آخر سن الكهولة الى
 آخر العمر ويسمى سن الشيخوخة ثمانين القوم فهو أربع وسبع ويوجد في كل سابع
 تغير يؤول الى كمال تمامه . ومعنى السابح الاول فتصلب ماؤه بعض الصلابة
 وتقرى قوته به بعض القوة وذلك في الواحدة بالقوة واحدة . فلهذا من قول الله
 صلى الله عليه وسلم علموا الصلاة وهم أعمامهم وتمامه معنى السابح الثاني فتصلب
 أعضاؤه صلابة ولدت في قلبه الفلام بالادراك وتمامه معنى السابح الثالث
 فيكمل الانسان كما في أقوى ولدت تحت فيه البنية وتبدى فيه قوة وتوفر وتمامه
 وجود السابح الرابع فيفعل العلية أمه من استصان انصاع الحار واليديد
 بعد السابح الصلابة فلهذا (من كتاب احوال الصفا) حديث قريب فلهذا

في طبقاته قال الزين بن قيسور وقيل قسور رأت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو
نازل بوادي الشوحط فكلتمه يا رسول الله انتم قالوا يا كانت تأري الى عيلم لسانه
طرم ونمغ فجاء رجل فاحله حين فانتعها حيا وكفنه بالعلم ونمغته فظلم القلوب هاربا
فانتار العسل ومضى به قال رسول الله ملعون ملعون من سر قسور قوم فأضر بهم
هلا ستم أثره وقصرت خبره فظلمه يا رسول الله انه دخل في قوم لهم منعة وهم جبرائيل
من غفيل فقال جبرائيل لسانه ان تدينهم الجنة وانتعته كابين الحقيقة والسبقة
يتسبب جبرائيل صاف من لذل لعلها طوبى ولا يجه نوب قال السبكي وهو حديث
غريب انتهى نقل السيوطي في بغية الوعاة ان الشيخ محمد الدين القسور زابادي
صاحب القلوس مثل في بلاد الروم انهما ناعن قول سيد ناعلي ~~سكتم~~ الله وجهه
لكاتبه لصق رواتك بالحبوب وخذ المزرب بشنا ترك واجعل حند ورتك الى قبلي حق
لا أنفي نفيه الأودعها مائة جمل لك فقال معناه أرق عسر طرك بالصلة وخذ المسطر
بأبا خلك واجعل جهميك الى أنعاني حتى لا أنيس نيسة الاوعيتا فلفه رباطك
فجيب الحاسرون من جواب أصعب من السؤال (علم الطلسمات) علم تعرف منه
كيفية تزيج القوى العالية الدنيا بالسلطة المتفعله ليعتد عنها امر غريب في عالم
الكرون والفساد واختلف في معنى الطلسم والمشهور فيه أقوال ثلاثة الأول أن طلل
يعني الأثر الاسم الثاني أنه الظن والثالث أنه منتهى الجملة ~~الثالث أنه منتهى الجملة~~
أصعب أعنى مسلط وعلم الطلسمات أسهل تتلوا من علم السحر وأقرب من سلك السكاكي
في هذا القرن كتاب جليل القدر (من كشكول بهاء الدين) قوله عليه السلام بينا أنا أمشي
اذ سمعت صوتا من السماء الخ بينا أصله بين فأنشبت القصة فصارت ألفا وهو من
الظروف الزمانية اللازمة للاضافة الى الجمله الاسمية والعامل فيه الجواب اذا كان
مجردا من كلمة المتسببة والافعى المتسببة المتضمنة هي اياها وتحتاج الى جواب يتم به
المعنى وقيل اقتضى جوابا لانه طرف متضمن لمعنى المجازاة والانفص في جوابه
أن يكون فيه اذا واذا خلا فاللامجي والمعنى أن في أثناء أو فوات المشي فاجاب في السماع
(من شرح البهاري للناسخ الكرماني) وفي الحديث بينا أنا عند رسول الله اذا جاءه
رجل أصل بينا بين فأنشبت القصة فصارت بينا يقال بينا وبينما وهما ظرف زمان بمعنى
المتسببة وضافان الى جمله من فصل وفاعل ومبتدا وخبر ويحتاجان الى جواب يتم به
المعنى والانفص في جوابها أن لا يكون فيه اذا واذا وقد جاء في الجواب كثيرا تقول بينا
زيد جالس دخل عليه عمرو واذا دخل واذا دخل (من النهاية) وبيننا أصله بين أنشبت
القصة فصارت ألفا وبينما زيدت عليه ما والمعنى واحد تقول بينا نحن نركبه أنا وناو تقدر
الكلام بين أو فوات نحن نركبه أنا أي بين أو فوات ونحننا اياه والجل مماضاف اليها أسماء
الزمان كقولك أنتك زمن الحجاج أمير ثم حذف المضاف وهو أو فوات وولد الظرف

الذي هو بين الجلة التي أقيمت مقام الحفاف اليها وكان الاسمي يخصر بعدينا اذا صلح
في موضعه بين وغيره يرفع بعد بناو بينا على الاستدائية والخبر (من الصالح الجوهري
عليه الرحمة) قال البيضاوي عند تفسير قوله تعالى قدسأنا نقوم من قبلكم متعلق
بأهلها وليس سنة لتقوم فان طرف الزمان لا يكون سنة الجنة ولا حالها ولا خبرا
عنها انتهى قال الفاضل المحقق شهاب الدين الحفافي هذا هو المنهور بين النواة
واكن التخصيص أنه لا يكون خبرا عن اسم عين ولا حال ولا سنة وذلك لأنه قد دلت
الماندة فان حصلت جائز كما اذا شئت له في في عجة دها في وقت دون وقت
نحو الليلة الهلال أو قد قبله اسم معنى نحو اليوم غدا شرب خمر بخلاف في يوم
الثبت ولذا قال في الالفية

ولا يكون اسم زمان خبرا * عن جنة وان بعد فأخبرا

وما نحن فيه متبدلان القوم لا يعلم هل هم عن معنى أولا وقدس في قوله تعالى الذين من
قبلكم أن أعزاهم له والصلوة كالصفة وقال أبو حيان هذا المفعول لما هو في الزمان المجرد
عن الوصف أما اذا انتم اليه وصف فيجوز لقبيل وبعد فأنهم ما وصفان في الأصل
فاذا قلت جاء زيد قبل عمر فالعوض انه جاء في زمان قبل زمان مجبته أي متقدم عليه ولما
وقع عليه الموصول ولو لم يلحق فيه الوصف وكان ظرف زمان متجزئا لم يجز أن يقع عليه
ولا صفة قال تعالى والذين من قبلكم ولا يجوز والذين اليوم متيقين بجمع فصاروا
ومنه لم يأت في كلام المصنف وأما كون الصفة الحارة والشرور الذي هو ظرف له لا يمارف
نفسه فوهم لا تدخل الجار عليه اذا كان من أوق لا يخرج في الحقيقة عن كونه هو
الخبر أو نحوه فتأمله انتهى روى ابن دراجا أمير المؤمنين عليه السلام وهو على
المنبر وسأل عن أقل عدد يصح الكسوة التسعة كلها معا فقال له على البداهة اضرب
عدد أيام أسبوعك في عدد أيام شهرك ثم اضرب المبلغ في عدد شهور سنة فخلص
فهو الجواب والامر كاذ كره عليه السلام وعنه تفصيل أجراها في متن السطر
ذلك (من شرح المقامات لمحمد بن أبي بكر الرازي في أوائل ثمانية لاسعة والثلاثين)

نصف ثلث ربع خمس سدس سبع ثمن تسع عشر
٢٥٢ ٢٨٠ ٣١٥ ٣٦٠ ٤٢٠ ٥٠٤ ٦٣٠ ٨٤٠ ١٢٦٠

الاحاسر اذ وال التي باب الحواس فان من الاحاسر النفس الظاهرة وهو من
المتأهات وان كان للنفس الباطن فهو من الخبيات وهو من الحس عشرة خمسة
لظواهر السمع والبصر والشم والذوق واللمس وخسة للباطن (الحس المتفرك)
وهو قوة يدونها الحسوسات ومجملتها تصريف الاقوال والامعان في الاله جمع
الصورة الحسوسة بالحواس الظاهرة كاتمه حواس من نصب اليه أم ارجسة و يقال لها
البنطاسيا و منها حواس النفس (الحليات) وهو قوة تحتها حواس كالحس والشم

من مرور الحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهد الحس المشترك ومحلها مؤخر
البطن الأول من الدماغ (الوهم) وهو قوة من شأنها ادراك المعاني الجزئية المتعلقة
بالحسوسات كجماعة زيد وسخاونه ومحلها مقدم التصوير الأخير من الدماغ (الحافظة)
وهي قوة من شأنها حفظ ما يدرك الوهم من المعاني المتعلقة بالحسوسات الجزئية
فهي خزانة للوهم كالمخيل الحس المشترك ومحلها مؤخر التصوير الأخير من الدماغ
(المصرف) وهي قوة من شأنها التصرف في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل
ومحلها مقدم التصوير الأوسط من الدماغ وهذه القوة إذا استعملها العقل نحى
عن فكره وإذا استعملها الوهم في الحسوسات مطلقاً نحى مقبله (من تعريفات السيد)
اختصاص الناعت هو التعلق الخامس الذي يصير به أحد المتعلقين ناعماً والآخر والأخر
منعوتاً والنعت حال والمنعوت محل كالتعلق بين لون البياض والجسم المنعوت
لصكون البياض نعتاً للجسم والجسم منعوتاً بأن يقال جسم أبيض الاختيار فعل
ما يظهر به الشيء وهو من الله تعالى أظهر ما يعلم من أسرار خلقه فإن علم الله تعالى
قسمان قسم يتقدم ويؤخر والشيء في اللوح المنعوت وقسم يتأخر وجوده في مظاهر الخلق
والبلاء الذي في الاختيار هو هذا القسم الأول فتأخر من التعريفات (الأول)
ما لا يكون سبباً فالعدم اعلم أن الموجود أقسام ثلاثة لارابع لها فانه إما أنزل أبدي
وهو الله تعالى أولاً ولا أبدي وهو الدنيا أولاً وفي غيبه الظاهر والآخر هو محله
محال فان كانت قدمه استعنى علمه من التعريفات (الاستعارة) أفعال معنى الحقيقة
في الشيء للبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبه من بين كقولك لبت أسداً وانت
تعني به الرجل الشجاع ثم إذا ذكر المشبه به مع ذكر القرينة نحى استعارة تعريحية
وتحقيقية نحو لبت أسداً في الحمام وإذا قلنا المنية أي الموت انشأت أي علفت أظفارها
بفعلان فقد شبهنا المنية بالسبع في احتمال النفوس إلى أهلاكها من غير تفرقة من نفع
ونضرار فأثبتنا لها الاظفار التي لا يكمل ذلك الاغتيال فيه بدونها تحقيقاً للمبالغة
في التشبيه فبها المنية بالسبع استعارة بالكتابة وإثبات الاظفار لها استعارة
تخييلية وأما الاستعارة المرتجبة فهي ما قرن بعلام المستعار منه نحو أولئك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى فما رجحت تجارتهم (فان قيل) ما الفرق بين الاستعارة التخييلية
والمرتجبة فان كلاهما إثبات بعض لازم المشبه به قلنا إثبات اللازم في التخييلية
اسمه الاستعارة وفي المرتجبة للمبالغة وأما المجردة فهي ما قرن بعلام المستعاره
سمت مجردة تعجدها عن مرادف المعنى الحقيقي نحو ربات أسد أشاكي السلاح
وأما المطلقة فهي ما لم يقرن بشيء مما يلائم المستعار منه والمستعار له نحو ربات أسد
والاستعارة الاسمية ما يكون المستعار اسم جنس غير مشتق والتبعية ما يقع في غير
أسماء الأجناس من الأفعال والصفات وأسماء الزمان والمكان والآلة والحروف ثم إن

استعارة ما جعل على فحين أحدهما أن يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل واستعارة
 أحدهما وثيق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا والثاني أن يشبه الضرب في المضل
 بالضرب في الممانى مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى
 المندري عن الضرب موجودا في كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه في كل واحد
 منهما بزيادة غاية في التدبير آخر فيصير التشبيه لذلك وبين الاستعارة هو انحصار
 الخروف لعدم استقلالها لا يمكن أن يشبه بها لأن التشبيه هو تقدير ما يشبهه
 المشبه به فيجوز التشبيه فيلزم به ويلزم تبعية الاستعارة في انبعاث الاستعارة
 في معاني الخروف والاستعارة التورية حقيقة أنها أن يوجد وردته قدوة من المشبه
 فتجمع في الخاطر وكذلك المشبه به ويجعل المجموعان: ابراهيم في مجموع منزع
 شملها نحو ما رأيت تقدم رجلا وقرأ أخرى في تتردد في الاجتماع فذلك من تدرج
 أي ما أخرى ويسمى بالتثليل إلى سبيل الاستعارة أيضا وقد صرح على البيان بأن
 التثليل لا يستلزم الاستعارة في شيء من أجزائه بل لا يجوز فيه ذلك حقيقة. بضم
 عدم اجتماع التثنية والتبعية على ذلك وقال الفطحي في التلخيص بعبث صار على
 الحال الأولى التي هي المورد بخلاف الاستعارة التثنية فكل مثل استعارة تثنية
 ولا يكس (التي هاتين التمرينات السيد السند قدس سره وغيره من المطول ونسج
 رسالة الاستعارة) انشاء على ضربين لطالب بالاشتغال بالامر ونهي ونحو ذلك
 كالنفي والترجي والدعاء وغير الطلب كأفعال المشاركة وأفعال المدح والذم ونحو
 العقود والقسمة ولعل ورب وكتم الخيرية ونحو ذلك حسن على المطول (نحوه) لم
 الكلام الكلام هو العلم بالعقائد الدينية على الأدلة البشينة كافي المقاصد وهو علم
 يبحث فيه عن ذات الله سبحانه وتعالى وأحوال المخلوقات في المبدأ والمعاد وهو معرفة
 النفس ما عليها وما لها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام على أوطان العنصر
 كإثبات المسابقة فكأنما أخذ من تعريف الصفة لا من حقيقة رضى الله عنه وهو معرفة
 النفس الخ واعلم أن مسائل الاعتقاد لم تدور في العالم بوجود لباري عز وجل
 وما يجب له وما لا يتبع عليه من أدلة ما فرض عين على كل مكلف فيجب له تقديرها
 اجبالي ولا يجوز التقليد وهذا هو الزايج عند لا يهوى والامام في رضى الله عنه سطر بدليل
 تفصيلي يمكن من إزاحة الشبهة والزم الله ابراهيم وإرشاد المسترشدين ومرس
 كتابته في حق المتأخرين وأما غيره ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في شبهة
 والضلال فليس له الخوض فيه وهذا هو محل منع السلف عن الاشتغال بهم لا عدم
 كذا في المسابقة قال البيضاوي في سورة يونس عليه السلام عند تفسيره وتعالى
 (إن الظن لا يغني عن الحق شيئا) وفيه دليل على أن تحصيل العلوم في الأصول واجب
 والاكتفاء بالتقليد والظن غير جائز وقال الفاضل المحقق شهاب الدين في هذا القول

أن يان الخلد نير صحيح وقال المولى ستان الروى فليس في الآيت دليل لثبات القياس
 من دعوى بل عدم العبرة لايمان المقلد في كل ايمان العوام ذهب عامة المشاهير
 ربه الله تعالى أن معرفة الدليل ليست بشرط لصحة الايمان وكونه ناقصا وهو قول
 ابن حنيفة وسواء ان الثورى وماتى والاوزاعى والشافعى وأحمد وجميع أصحاب الظواهر
 ومن المتأخرين قول عبد الله بن محمد بن القطان والحارث بن أسد المحاسبى وعبد العزيز
 ابن يحيى المحسكى وهو الظاهر من مذهب الشيخ أبي منصور وجهه ايمان من نشأ
 في دين الملة من أهل القرى والأصوار وكان من ذوى النجى والأبصار وتشكر
 لآيات السموات والأرض آناه الليل والنهار وسبح لله تعالى عند كل ربح عاصف
 وريح خاف وزرع باهر وبورزاهر فذلك منه استدلال وتجبيد وهو خارج عن حجة
 التقليد كذا في المسئلة وسبح ايمان مقلد لغيره بلا دليل لمصول التصديق الذى
 هو حقيقة الايمان بمرام من غير مجبور بثبوت شخص ولا اقتران بموجب من موجبات
 الإقناع وإنما قدوم طائفة هو اليقين المعتبر في التصديق وربما يكتفى بالمطابقة
 مع جملة كفى المواقف لمن أقام الله لا يختار بالبال معه نقض في حكم اليقين
 فانه لا ينافى ايمان بأمر فاسد لانه كما قال المتأيدى وغيره ايمان برفع عذاب
 الموت لم ينافى له أى لصاحبه حين رؤيته بالأس عند موته فقدره تصرف في نفسه
 واتناع به باختلاف ايمان المقلد فانه ايمان تقرب الى الله تعالى واتناعه من ضايق وقت
 قدره تصرف في نفسه واتناعه من غير ايمانه ولا تصديق برفع عذاب واتناعه قدرة
 تصرف في النفس ومن منع حجة ايمان المقلد قال لا بد في كل مسألة من مسائل
 فصول من الممكن من إقامة حجة ودفع شبهة وبجادة الخصوم وحل ماورد
 من شبهة وعليه المعتزلة ولم يحكموا بأبواب من يخرج عن ذلك بل حكم أبو هاشم
 بن عمار بن واظف على أن تزلزل النظر في حجة من يخرج من الايمان إذا طرأت عليه
 ونزع من المذخور فيه إذا طرأت فيه مسألة صاحب الشبهة وان أرادوا أن يغفل
 عن المسئلة لا ينافى أن ينفذ في غيرها وبما يشاء من تأويلهم بأن حقيقة الايمان
 لا تخول في ايمان من أن يكون ملاحا وبما يحدو بما وليس عليه على أنه أفعال من
 الذم لمعدية أو التسوية قلنا لا مانع من أن يكون مكذوبا أو مخطوفا وما يحصل
 بالاعتقاد الجازم وان كان من تقليد وبأن الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بضرورة
 أو دليل ولا ضرورة تعين الدليل قلنا المقصود من الدال هو التوصل الى التصديق
 فلا عبرة بانعدام الوسيلة إذا حصل إذا لمعنى لاستحالة العلم بعد حصوله ومنهم
 من منع حجة ايمان المقلد من حال لا بد في كل مسألة منهم من الممكن من إقامة دليل
 على أن لا يحد من شرط الاقتدار على تقرير الحجة ودفع الشبهة وبجادة الخصوم وعزا
 إلى ونقل عنه أنه قال من لم يكن كذلك لم يكن مؤثرا أى على الإطلاق كما قال

الاكبر الى الاصغر فان كان مع ذلك عملة لوجود تلك النسبة في الخارج ايضا فهو
 برهان على كقولنا هذا متضمن للاخلط وكل متضمن للاخلط محمول فتعفن الاخلط
 كما انه لا يثبت الحى في الذهن فكذلك على لثبوت الحى في الخارج وان لم يكن كذلك
 لانه لا يكون على النسبة الا في الذهن فهو برهان على كقولنا هذا محمول وكل محمول
 متضمن للاخلط فهذا متضمن للاخلط فالجواب وان كانت على لثبوت بعض الاخلط
 في الذهن الا انه ليست في الخارج بل الامر بالعكس (من التعريفات) في برهان
 النافع اعلم ان الدليل المشهور المسمى ببرهان التعلق قد اخذ المتكلمون من قوله
 سبحانه عابره انه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الآية وهو معنى عبارة النص
 على ما قد اذله الامام ابو العين النسي رحمه الله فالآية عنده حجة برهانية تحقيقية
 والملازمة فيها القطعية وزعم الفاضل التفاتراني انها اقناعية والملازمة عادية وشع
 عليه بعد التصديق كرماني من ماضيه بما شاع عليه ابو العين اياها من حيث كفره
 بقدره في دلالة الآية وذلك لان الخلق اذا منع الملازمة لم يمت الاستدلال بها وذلك
 يستلزم ان يعلم الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم ما لا يتم الاستدلال به على
 الامرين فيزيم احد الامرين اما الجهل او انه قد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
 واجاب عنه صاحب المدين محمد البخاري الحنفى تليذا التفاتراني بما حاصله ان الادلة على
 وجود الصانع تعالى وتوحيده مختلف بحسب ادراك العقول والتكليف بالتوحيد
 يشمل العائنة والرسول صلى الله عليه وسلم ما هو باله ووجه الحاجة المشرعية
 وعائنة هم قاسرة عن ادراك الادلة القطعية البرهانية ولا يجدي معهم الا الادلة
 الخطائية العادية بحسب الفهم والقرآن العظيم مشتمل على الادلة القطعية لا يعقلها
 الا العاقلون بطريق الدلالة وعلى الخطائية بطريق العبارة تكمل العجبة على العائنة
 والخاصة وقد تمت الحجتان بانظر يقين في الآية فاما الخطا في المدلول عليه بالعبارة
 فهو لوم قسدا سموت ولا ريب في خروجهما عن النظام المعسوس عند اعتد
 النهاية ولا معنى انه لا يكون الا على تقير لزوم الاختلاف ومن اين عدم لزومه فاعلم
 لا يمكن الاتفاق فلزوم الله تعالى انزاله الى الارض بقوله جرى الله تعالى الممكن
 يجري الواقع شاء على الظاهر والباطن هو المدلول عليه بالاشارة وهذا يلجأ المتكلمين
 يستلزم تكون مقدورين قادرين أو عجزهما أو عجزا أحدهما على ما بين في محله فظهر
 ان النافع قد يكون خطايا او قد يكون برهانيا ولا تنافي لان المدلول عليه بالاشارة هو
 كون مقدورين قادرين وعجزا مفرش من الالهين أو أحدهما عن الآخر لذا والمدلول
 عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من
 الآخر كذا في التبعيم الوفاة وتقرر هذا البرهان وتفصيله في شرح المقاصد ان أفعال
 اعيان لا اختيارية وقعة بشدة الله تعالى وحدها وليس لقدرهم تأثير في ما بل الله

تعالى أجره عادة أن يوجد في الصدقة خياره فادله على ذلك ما وجد فيه
فهو المختار ومقارنا له ما يكون فعل الصدقة على ما يشاء من غير أن يكون
بصدقه ما أراد من غيره من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
أو يدخل في ووده في يومه ثم يذهب الشئ إلى الحسن الشئ في ودها
ما فيه شيء أكثر من غيره من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
في اختياره وقالت طائفة هي وقيل به من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
القدرة على أن يتلقاها ما شاء من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
فما شئ من يتلقى قدرة هو أصل العمل وقدره ما يشاء من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
ومعنى ما إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا تصح فيها من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
أما ما في ذلك من أن علمه واقعة بقدرة الله تعالى وما في ذلك من أن علمه واقعة بقدرة الله تعالى
ومعنى ما على الثاني بقدرة الصدوق عليه وقالت طائفة من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
بذلك الوجوب واستماع الخلف بقدرة مختلفة ما شاء من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
وارتفاع الموانع من شرح المواضع مما يتعلق بتقرير رهن الفاعل المذكور ما هو
شئ من جهة المقتضى في وجه المانع سبحانه وتعالى بكونه بغيره ويقول لو فرضنا
شئ من المانع في لا يعلم أن يكون كل منهما مستقبا عن الآخر ولو كان ذلك
ثم يكن في آخرهما ما يشاء من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
لا يكون عاجزا عما لا يصلح أن يكون لها وهو ما هو في غير ذلك من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
لو لم يقدروا على منع صاحبه فإن عاجزا ولو قدر لم يكن إلا حرة من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
سأين يعلم حصل منهم ما يريد الآخر لا يذو له قطعا من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
أن كل منهما ما يشاء من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
شئ من المندورين من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
بشكل القدرة وإصابة الرأى وأن يتبدل في غير ذلك من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
استكان الحائفة فيه كاف في المطلوب والاصل هو في غير ذلك من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
ما في العلم بغير ذلك من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
بغير ما هو في غير ذلك من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
من ما يصلح في غير ذلك من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
على ما في غير ذلك من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
لو كان في غير ذلك من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
ما في غير ذلك من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
مراد ما في غير ذلك من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء
وإذا لم يقدروا على ذلك من غير أن يكون له فيه شيء من غير أن يكون له فيه شيء

لما هو اعنه ومع ذلك فليس يراده تعالى كذا في السديد وفيه أن فقد هذه الإرادة
 ضرورية واختيارية على قياس ما سبق وفيه ما لا يخفى وأجيب بأن فقد ذلك في الأول
 لكونه في غير الاستعداد في نفسه ~~و~~ كذا في الثاني أن كان معدوماً متنع وجوده
 ونقه أعلم كذا وجدت بخط القاضل إبراهيم وحدي عليه الرحمة في الإرادة وله تعالى
 إرادة وهي صفة حقيقية توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده والعلم
 ينطق أن لا ذلك التخصيص الذي أوجبه الإرادة ~~كما~~ أن الإرادة في الازل متعلقة
 بتخصيص الحوادث بأوقاتها لم يحدث له تعالى علم بحدوث الحادث والإرادة بكل المراد
 كذا في المسألة وهو كما ترى يحصل وقوع الشيء تابعاً لتعلق العلم بالوقوع
 وحصل التأخر لانه لا يرد أن حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومن عكسه
 يريد أن العلم بوقوع الشيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم بتأثير الحكاية
 عنه والحكاية تابعة للحكي وهذا الاعتبار للمعلوم أصل في التطابق لانه مثال
 وصورة هو العلم تابع لفيه وليس معناه أن تأخر العلم عن الوقوع في الخارج البتة
 ومعنى ~~مستكون~~ الوقوع تابعاً لتعلق الإرادة أنه يقع كما يريد سبحانه وتعالى وقوعه
 لا التبعية في الوجود الخارج كذا في النجم الواحد ولا اختيار بدون الإرادة لأن الإرادة
 برز الاختيار والجزء مقدم على الكل طبعاً لانها عبارة عن حالة ميلانية إلى أحد
 الطرفين الذين هما الفعل والتبرؤ والاختيار عبارة عن تلك الحالة الميلانية مع الترجيح
 والتصميم فحينئذ تكون الإرادة عبارة عليه فلا يتم ثبوتها لأن الاختيار لما كان
 ناشئاً من تعالى كما واستلزام ثبوتها كذا في الانتقاد وفيه أن ظاهر سوق
 الكلام إنما هو إرادة الله عز وجل وهي صفة لا تقبل التجزئ وأنه بعد أن حكم
 بسبق الإرادة على الاختيار كيف يحكم باستلزام ثبوتها مع أن ثبوت الإرادة
 ينه من الشارع تبرؤ وتعالى لأن براد الاستدلال عقلاً وفيه ما فيه ثم قال
 في الانتقاد وهذا يدل على الفرق بين الإرادة والاختيار والظاهر أنه لا فرق بينهما كما قال
 في الصحائف أن الاختيار قرين بمعنى الإرادة هذا وانت خبير بأن هذا لا يوجب
 هدم الفرق ثم أقول الإرادة المكينة كافي الطلوع وغيره وذكر المنصف أنها مستتقة من
 الرود وهو الطلب ولذا يقال في المثل لا يكذب الرائد أهله أي طالب الكمال أو المثل ومنه
 قوامه جارية رداء أي تقابل في مسمى البن أطرانها وطلوباً أعضائها وبار أن يكون
 الأصل فيه المثل واستعمل في الطلب لأن الطالب يعيل إلى مطلوبه وأن يكون
 بالعكس لأن المثل يستلزم الطلب عادة والكل لا يصدق على إرادة الله تعالى كذا
 في النجم الواحد وفيه نظر وقد صرحوا بأن المكينة والإرادة واحدة عندنا من خط
 إبراهيم وحدي رحمه الله الآن الطاعة بمشيئته وإرادته ورضاه ومحبته في السديد

أنهما بمعنى كالارادة والمشيئة وقيل الرضا والرضا على الشيء لا ارادة وقوله
والحكمة ارادة خاصة وهي ما لا يشبهها سعة وموازنة في ارادة الله هي تعاقب
فيما لا تعاقب بما يتبعه سعة وموازنة في ارادة الله هي تعاقب
رحمة الله انشاء خلق وانه درج جعل كل شيء على ما هو عليه من غير وترسوس وفيه
حكمة خاصة أو وضعه وبين ما يقع فيه كل شيء من زمان ومكان وثواب وعقاب وهو
تأويل الحكمة فهي أن يجعل كل شيء على ما هو عليه ويشترك كل شيء في حقه ودوره
ولما قلنا أن خلق الكبرياء لله تعالى فكل شيء خاص به بقدرها وفيه لمسة
بعد أن ذكر أن المراد بالقضاء والقدر ما خلقه الله تعالى وهو ثابت يرجع إلى صفة
الكلام والعلم والوجه رجوعه إلى العلم كما أشار إليه الله تعالى رحمه الله

فمن قضا الله بالكفر عليه • به علم قديم • في خلقه
واظهاره من بعد ذلك مطابقة لادراكه بقدرة تامة

من شط المرصوم المرقوم ولقد أهدت القرون من قبلنا ما هو مخزن على طوارحين
بالتكذيب واستعمال القوى والجوارح لا على ما ينبغي وجوبهم رساله بالدين
بالجميع الدالة على صدقهم وهو حال من الواو بانفسار أو عطف على طوار وما ذو
ليؤمنوا وما استقام لهم أن يؤمنوا الفساد استعدادهم وخذلان الله لهم وعلمهم أنهم
يؤمنون على كفرهم وإنهم لم يأتوا من الله تعالى من الله تعالى في سورة يونس عليه
السلام قوله وما استقام لهم أن يؤمنوا الفساد استعدادهم الخ قيل عليه من الله تعالى
ليس على العلم إيمانهم لأن العلم تابع للمعلوم لا بالعكس وقد يهمل فضل عصره
كون العلم له لكفرهم وعدم إيمانهم باطل لا يشبه على • ومن فضل من عالم فاضل
لأن كون علم العالم البرهان على الكفر والعصيان حقلة أهل الزيف والطغيان وحاشي
مثل المصنف رحمه الله أن يقع فيه لكن طهر عطف قوله وعلم الخ على قوله الفساد
استعدادهم بهم ذلك فيجيب أن يقول كلامه وبصرف عن ظاهره أن يحصل ثمر
• ويهمل على الكفر للمعلوم له تعالى أو يحصل العلم على التكريم بأنهم يؤمنون على •
ويكون حاصل الحق ولقد أهدت القرون السابقة لما كذبوا وعلم أنهم لا يؤمنون
وأما تكذيبهم فتكون العلة هي المعلوم أي عدم إيمانهم فيها • أي ولكن ما علم الله
لكون علم الله تعالى • طالع المستقبل فتوسط العلم في ذلك المعلوم لأنه قاعدة علم
فأفهم وتعالى آخر من فضل العصر أيضا قول معنى لكون العلم تابعا للمعلوم •
تعالى في الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لما فيه • أي ان خصوصية العلم ومبارة
من سائر العلوم انتهى باعتبار أنه علم به الماهية وما وجود الماهية وعلمية
فيما لا يزال فتابع لعلم الازل التابع لما فيه • أي أنه تعالى لما علم في الازل على هذه
الخصوصية لم يكن أن تتحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فنفس •

على انكفر وعدم ايمانهم متبرع بعلمه الا زلي ووقوعه تابع له فلهذا التصديق من
مواضع شتى وهذا ما لا شبهة فيه وهو مذهب أهل السنة رحمهم الله تعالى وقد صرح به
الشعري في أول سورة الانعام حيث قال علم الله بانهم يتركون الايمان ويؤثرون الكفر
صار سببا لامتناعهم عن الايمان باختيارهم عند المعتزلة وأما عند أهل السنة فقد
صار ذلك سببا لعدم ايمانهم بحيث لا يسيل اليه وبهذا يستدفع ما قاله الامام الرازي
ان هذا يدل على أن سبق القضاء بالخسران والخذلان هو الذي جعلهم على الامتناع
عن الايمان وذلك مذهب أهل السنة انتهى وبهذا علمت ما في هذا المقام من الشبهة
من حاشية مولانا الشهاب الخياط عليه الرحمة ولو أنزلنا اليهم الملائكة وكلهم الموفق
وحسنرا عليهم كل شئ قبل ان يقرحوه فقالوا لا نزل علينا الملائكة وقالوا أو في
بالله والملائكة قبلا وقبلنا جميع قبيل بمعنى كفيل أي كفلاء بمأثروا به وأنذروا أو جمع
قبيل الذي هو جمع قبيلة بمعنى جماعات أو مصدر بمعنى مقابلة كقبلا وهو قراءة نافع
وابن عمر وهو على الوجه حال وانما جاز ذلك لعمومه ما كانوا يؤمنوا بما سبق عليهم
القضاء بالهتكتة الآن يشاء الله استثناء من أعم الاحوال أي لا يؤمنون في حال من
الذين حال مشيئة الله ايمانهم وقيل منقطع وهو جهة واضحة على المعتزلة من
البيان في سورة الانعام قوله لما سبق عليهم القضاء بالكفر بتشديد الميم وتحقيقها
قيل عليه ان فيه تعليل الحوادث بالتقدير الا زلي ولا يعني فسادا لبطلان استعدادهم
وقيل قطعهم القضاء بسوء اختيارهم وتبعه من قال في تفسيره أي حاصص واستقام
لهم الايمان لتدابيرهم في العصيان ونمروهم في الطغيان وأما سبق القضاء عليهم بالكفر
فمن الاحكام المترتبة على ذلك حسبا يعني قوله تعالى ونذرهم في طغيانهم يعمهون
وايسرني لأن ما ذكره في مذهب الاشعرى القائل بأنه لا تأثير لاختيار العبد وان
قارن الفعل عنده ولا يلزم الجبر كما توهم على ما حققه أهل الأصول ولا يخفى في كون
القضاء الا زلي سببا لوقوع الحوادث ولا فساد فيه وأما سوء اختيار العبد فسبب
للقضاء الا زلي والحقيقة كما قيل ان سوء الاختيار وان كان كافيا في عدم وقوع الايمان
لكنه لا يقطع فيه لجواز أن يحسن اختياره بصره الى الايمان بدل صرفه الى الكفر
فكان سوء اختياره فمما لا يزال سببا للقضاء بالكفر في الازل فبعد القضاء به يكون
الواقع منه الكفر حقا كما قال الله تعالى ولو شئنا لا تينا كل نفس هداها شهاب الدين
ولو شئنا لا تينا كل نفس هداها بقول معطوف على ما قدر قبل قوله تعالى ربنا
أبسرنا الخ أي ونقول لو شئنا أي لو تعلقت مشيئتنا لتعلقا فعليا بأن نعطي كل نفس
من النفوس البرة والقاسية ما تهتدي به الى الايمان والعمل الصالح أهيئنا لها
في الدنيا التي هي دار الكسب وما أخرناه الى دار الجزاء ولكن حق القول معنى أي سبقت
صحتنا حيث قلت لا يلبس عند قوله لا غريرهم أجعين الابدان منهم المخلصين

فالحق والحق أقول لا ملائجة جهنم منك ومن جنة منهم أجمعين وهو الحق بقوله
 تعالى لا ملائجة جهنم من الجنة والناس أجمعين كما يلوح به تقديم الجنة على الناس
 فبحسب ذلك لم نشأ إعطاء الهدى على العسوم بل منعنا من اتباع إبليس الذي أسخ
 من جملتهم حيث صرفتم اختياركم إلى التي تأفروا به ومثقتنا لأفعال العباد منوطاً
 باختيارهم أياها فلم تختاروا الهدى واخترتم الضلالة لم نشأ إعطاء لكم وأعمالاً عطية
 الذين اختاروا ومن النفوس البرة وهم المعصون بملئنا من قوله تعالى ما يؤمن
 بآياتنا الخ فيكون مناط عدم مشيئة إعطاء الهدى في الحقيقة سواء اختارهم له تحقق
 القول وانما قيدنا المشيئة بما مر من التعلق الفعلي بأفعال العباد عند حسد وثبات
 المشيئة الازلية من حيث تعلقها بما سيكون من أفعالهم أجمالاً متقدمة عن تحقق كل
 العذاب فلا يكون عدمها منوطاً بحدوثها وأعمالاً باطلة تعالى أن لا يصرف اختيارهم
 فيما ساقى إلى التي وإشارتهم التي على الهدى فلو أريدت هي من تلك الحقيقة لاستدرك
 بعدمها ويعد ذلك من المناط على مناجاة قوله تعالى ولو علم الله فهدى لهم ما هم
 عن توهم أن الحق ولو شئنا لأعطينا كل نفس من عندنا من الطاف لولا أن هم
 اختياره لا هتدوا ولكن لم نعظم لهم علمنا منهم اختيار الكفر وإشاره فقد شئنا عليه
 الشؤن من تفسير أبي السعود عليه الرحمة في سورة الم السجدة ولو شئنا لآتينا
 كل نفس هداها ما تهدي به إلى الإيمان والعدل الصالح لتوفيقه لو شئنا حق
 القول مني ثبت قضائي وسبق وعدي وهو لا ملائجة جهنم من الجنة والناس أجمعين
 وذلك نصريح بعدم إيمانهم لعدم المشيئة المسبقة وسبق الحكم أنهم من أهل النار
 ولا يدفع جعل ذوق العذاب سبباً عن نسيانهم العاقبة وعدم تضرعهم فيها بقوله
 فذوقوا عذابكم لتأنيبكم هذا فانه من الوسائط والأسباب المقضية له بالنسيانكم
 تركناكم من الرحمة أو في العذاب تركناكم من البصاوى وقوله من الوسائط
 والأسباب المقضية له أى لذوق العذاب يعنى من الأسباب المقضية له من غير
 توفيق عليه فالسبب الحقيقي هو سبق الحكم الأول وتدفيع الجرم عقوبة قدره
 لفعل العبد على رأى الأشاعرة ومنهم المصنف رحمه الله من حاشية لمولى السعدى
 عليه الرحمة (التكليف) الزام فعل فيه كلفة للأفعال بحيث لو فاعل عديم على ذلك
 ولو امتنع يعاقب عليه وذلك انما يتحقق فيما يستطعمه العبد بحكمه لا لأنه نفسه
 أن يكون بحال لوقوع مباشرة الفعل به لأنه لا يشيئ بمادة على ما قرر في مشيئة
 الاستطاعة فحكم التكليف انما أن يكون أداء له من غير كراهة لمعترض ولا يتلوه
 به كما هو مذاهب وأما كان لا يمكن تقريره بما لا يطاق انما لا دافع له من شدة
 فكذلك فانه اذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه فكان مجبوراً على تركه لعل
 فلا يكون مقدوراً على الامتناع عنه فلا يتحقق معنى لا يتلوه والتكليف فلا يسهل

التخفيف بما يطابق كفاي الكفاية والتكليف بما يمنع لذاته جميع الضدين وقلب
الحق في غير نفسه من وقوع عند الجمهور ورعيه شمس العمل لتعلق الإرادة
والمعنى عدم وقوعه في نزيه واحد اجتماعا وادنى وقع التراجع في جواره هو التكليف
بما في معنى القدرة... الثانية والله هو في السماء والجمع بين الضدين لاستحالة عقلا
وعادة واحدة ولأنه لو كان مكان التكليف لما جاز لا يقولون بوقوعه بالفعل واعلم
أن أكثر المحققين على أن التكليف بما لا يطاق غير جائز ولا وسعاً له حيث كس تكليف
الاعمى بالانصاف وهو مما يجوز على الحكيم لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وما به دل عليه في الدين من سرج واحتج المجوزون بأنه تعالى كلف بالهيب بالايان
مع أن نزيه منه محال لعله تعالى بعدم ايانه أصلا وما لم الله وقوه يمنع خلافه
وقد تجوز الاصوليون في جواره ووضوئه فاعده تدفع هذه الشبهة وهي أن هذا النوع
من المنع من امتنع انفسه بوزن تكليفه وانما التراجع في المنع لذاته كالجمع
بين الضدين في نفسه في قوة حيث منع به أنه لا يمكن ما في عدم الوسع والخرجية
والثانية سواء في جواره في نفسه في عدم أنه لا يكون باختياره وقدره في علم أنه
الارادة وقدره في نفسه في عدمه فيكون ما به مع ما لم الله تعالى
عن نفسه في العلم بكونه تكليف بما منع بغيره من الانه لما كان في ذاته محكماً دخل
تحت الوسع والاختيار نظر الى الذات والامتناع بالغير لا بعدم الاختيار والقدرة
فصبح التكليف بخلاف المنع لذاته فانه خارج عن القدرة والاختيار أصلا
هكذا ذكره الفلاس كليات أي النقاء قال في عام الزا في كتابه المعنى بالذريعين
في مسئلة الافعال الاختيارية ان الله تعالى كن عالما من الازل الى الابد بأن انابه
لا يؤمن ثم انه كان يأمر بالايان كان هذا أمرا بالجمع بين الضدين وهو محال في القول
بالتكليف ما لا يطاق فزعم عن المعترضة في مسئلة العلم بماله فزعم عليه في مسئلة خلق
الافعال ولو كان جهل من العقلاء اجعوا وأردوا أن يوردوا على هذا التلازم مرة
لما قدروا عليه أن يلزمه وامذهب هشام بن حنفية وهو أنه تعالى لا يعلم ما يشاء
قبل وقوعها في وجودها بالعدم لأن ذلك في المعرفة يكفرون من يقول بهذا القول
انتهى وقال رحمه الله في هذه المسئلة ان تكليف ما لا يطاق لازم على العمل
والانصاف في هذا الباب مذكور في ما صنفه في أصول الفقه فان قيل يجب أن هذا
التمسك لازم على الله حاله لتساؤلهم في دفعه فاما الحيلة ترك الحيلة والاعتراف
بأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأنه لا يستل عما يفعل وهم يستلون انتهى كلامه
رحمه الله اعلم أنهم اختلفوا في القسم الأول وهو الحال لذاته فيقول يمنع التكليف
به اجتماعا وقيل فيه خلاف فالجمهور ومنهوا التكليف به ويجوز به بعض الاشارة
ثم اختلف المجوزون في وقوعه فيهم وهم على أنه غير واقع وامام الحرمين في الارشاد

والامام الرازي في المطالب العالية وذكره الامدي وغيره على أنه والمع والتمسدها
على ذلك بأن أئمة الكتب بأن يصدق بأنه لا يصدق وفيه جمع التقدير وجمع التقدير
محال لذاته وأما القسم الثاني وهو الحال العادي مطلقا فأجبر على عدم وقوع
التكليف فيه وأما جوازها فإلجها وهو على عدمه وجوز بعض الشاعرة وأما قسم
الثالث وهو ~~مكونه~~ خلاف متعلق العلم والقضاء أو الاخبار أو الإرادة فجمع
على جواز التكليف فيه ووقوعه كإيمان أو كإلهم فانه تعالى علم ذاته لا يؤمن ومضى
بذلك وأخبر به وأراد واختلوا في كونه تكليفيا بما لا يطاق وفي كونه في الحسار متمسكا
لذاته وهو مذهب امام الحرمين ومن ذكر معه في القسم الأول والصحيح أنه يمنع لغيره
وتفصيل أدلة هذه الأقوال مقرر في محله إذا عرفت هذا فاعلم أن الدين فأنوا جوار
التكليف بالحال سواء قالوا بوقوعه أو لا منعوا التجهة وهي كونه ذاتا فأنه تعالى
بمحال ثم اختلفوا في علم ذلك ففهم من قال عدم الفائدة غير ضار لأن أفعاله تعالى في العلم
ومنهم من قال بوجود الفائدة فيه وهي هي المكافاة لا مثال وبما أن هذا جوار
أنما يدفع به شبهة العلم وأخواته ولا تنفع في شبهة القدرة إذ الذي حاصل قدرته تعالى
فلا تشكال بجهالة وأجاب السعدني التلويح بأن الفعل وإن كان محال فاعلم أنه تعالى
لكنه أجرى عادته أنه لا يخلقه إلا إذا صرف الصدق قدرته التابعة لإرادته إليه فليس
الصرف متوقفا عليه وهو فعل العبد وليس شأنا لوجه الله تعالى بل هو ما لا يرى
والأمر الاعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة باعتبارها بالذات أو
ويرد عليه أن المختار لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة باعتبارها بالذات أو
ويرد عليه أنه من يمكنه التزلز عند إرادة الفعل والعبد لا يمكنه التزلز إذا أراد الله الفعل
وأجاب المولى شمس الدين القناري في عين الإعيان بقوله المتأخر هو التزلز بالكسب
وكسب العبد عبارة عن أمر هو يقوم به ويعتد بحال لا يخلق الله فيه فعلا لا كسب
تلك النسبة وليس هذا الكسب من الله تعالى ولكونه عديم غير موجود والله تعالى
الخلق والإيجاد ولا تصرف العبد به صار له مدخل في عملية خلق الله تعالى
وقابلية ذلك المطلق فيه وأن القابلية أن يصدق من شره الله تعالى وأن يصدق من أمره
فلا أن تحصيل القابلية يتوقف على العبد ينتهي إليه الله تعالى له وجوده من سائر
ينتفي القدرة ويصح التكليف ويرد عليه ما ورد على الله تعالى من أن هذه القدرة ما شاء
من سر القدرة كانت الآراء في المقدمات الكبرية من ذروة علوها فاصفة حتى لا يزدوج
المقاصد تنقل عن جهة الاسلام القرائن أنه هل لم يطل الخبر لمض بالذات والقدرة
العبد خلقا لا فاعله بالدليل وجب الاقتصاد في التمسك وهو أن الفعل بقدر قدرته الله
تعالى اختراعا بقدرته العبد على وجه آخر من التعلق به من جهة التساوي
فانه لم يبين ذلك التعلق المسمى بالاكتساب انتهى فتنه كلامه أن هذه القدرة في نفس

الامر واكن كنهه مجهول فيكون من عالم الغيب يمكن حصوله في الدنيا الشخص توجهه
 انتم الى الله تعالى أو بالالهام أو بالهدى من رسالة الشيخ ابراهيم الحلبي (خاصة)
 امتناع التبرج بالاصحاح وعدم تفاصيل الاحوال يعود الى الجبر وحسن المدح والحمد
 والامر والنهي وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعية الى القدر وكون العبد متبع
 النقصان بايق بالجبر وكثرة النعم والعبث والتعجب في الافعال بالقدر واليات والآثار
 متكررة في الجائنين فالخلق انه لا يجبر ولا تقويز ~~ولكن~~ امرين امرين اذ المبادئ
 انفية على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطرب في صورة المختار (ش)
 يشير الى ما ذكره الامام الرازي من ان حال هذه المسئلة هيبة فان الناس كانوا مختلفين
 فيها ايجابا سبب ان ما يكن الرجوع اليه بها متعارض من عند افعول الجبر به على انه
 لا يتبرج الفاعل على تركه من مرجع ايسر من العبد وهول القدرة على ان العبد
 لم ~~يكن~~ قادر على فعله لما حسن المدح والحمد والامر والنهي وهما مقدمة متسان
 بينهما يتسان ثم من الدلائل الصلبة اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال
 انية معلومة له بدواعي اعتمادا قدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم
 وهما مائة ارضان ومن المراتب الخطيئة ان القدرة على الاجادة صفة كمال لا تليق
 بالعبد الذي هو متبع النقصان وان افعال العباد تكون مفعلة وعيا فلا تليق بالمتعلق
 عن النقصان واما الدلائل السجبة فالقرآن مملوء بمجوهها بالامرين وكذا الآثار
 فان ائمة من الامم لم تكن خالية من الفرقين وكذا الاوضاع والحكايات متداخلة
 من الجائنين حتى قيل ان وضع الرد على الجبر ووضع التطريح على القدر الا ان مذهبا
 اقوى بسبب القدر في قولنا لا تبرج الممكن الا بمرجح بوجوب انسداد باب اثبات الصانع
 ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الذين انه لا يجبر ولا تقويز ولكن امرين امرين
 وذلك لان معنى المبادئ القرية لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادئ
 البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطرب في صورة مختار كالدلم في يد الكاتب
 والوند في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط لا وتعلمت في قتال سئل من يدق
 من المقاصد وشرحه ونعم ما يدل في هذا المعنى بالفارسية وهو هذايت
 بدون ما هي ضعيف كقدره بابتدء واختياره خويش مر اختياره ليست
 قالت الجبرية ان العبد لا فعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تقويز ولا كسب ولا فرق بين
 الاضطرار من افعاله وبين ما يتوهم اختيارا بها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته
 الى الجادات كما يقال جرى النهر اختيارا بها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته لا يزيد
 عليها الا بالثبوت وهو اقتراف في نسبة الفعل اليه تعالى يقابل تفریط القدرة فيها
 أو تفریطه في نسبة الى العبد يقابل اقتراف القدرة فيها وهو كإزاي خلاف البداة
 قال الاسترلابي في رسالة خلق الاعمال وما اظن أن عاقلا يقول به في المعنى وان تقويمه

بجميع اللفظ ثم هي التصرُّف خلاف التقديرية والتسكين لم وهو صواب واصح من
للأزد واج كافي القاموس وقال ابن السكال في رسالة القضاء والقدر تسكين لغة وهان
أبو عبيدة أنه مواد اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين ربه ابن الجوزية
وفي تعارف الشرح المرحضة وكانت القديرية في الزمان الأول فيفسون من معهم
إلى الأرباء حتى غلط في ذلك جمع من أصحاب الحديث وغيرهم فالحقوا هذه الأسماء مع
من علماء السلف ظلوا وعدوا أنها كلام ابن السكال أفوه خطفو في سر ١٠٠٠
من ضيق بقية على ثلاثة أقوال القول الأول أنه شفرى لمار وان عاش في أديان
والطاعة مائة سنة وهو مذهب الوعيدية من المعربة النون ١٠٠٠ فذهب أهل
وانما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب المرحضة المعصية ١٠٠٠ وذهب ١٠٠٠
أمر الله في حركتك الكبيرة على أن لا يعاقبه عليها القول الثالث ١٠٠٠
في النار ثم تفويض أمره في العقاب إلى الله تعالى إنشاء عذبه وان ١٠٠٠ وهو
مذهب أهل الحق ويقال لهم المقوضة لما تقدم والمرحضة الموسعة ١٠٠٠
بعضي تأخير الأمر وعدم التقطع بالعذاب أو التواب لما في أوس ١٠٠٠
أفراط الوعيدية الجازية يعاقبه بل بتقليد قيمه وتفويض المرحضة الجازية بعدم ضاه
رأساً كتموضع الكسب بين الجبر والقدر وهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة ربه ١٠٠٠
من المرحضة كما صرح في المقاصد وقد قيل له من أين أخذت فذهب ١٠٠٠
عليهم السلام حيث قالوا لا علم لنا إلا ما علمنا إذا عرفنا هذه الأمور ١٠٠٠
بن خالف التقديرية في عبارة ابن السكال هم المرحضة بالمعنيين شمس وفتوحه
وان أبا حنيفة من جملة من غلب السه الأرباء فينبذ يقول الذي نسب لرجه
إلى أبي حنيفة واضربه من المقوضة أن قصد الأرباء المتوسط فشدحت أنه الحق
فلا يكون غلطاً ولا ظالماً ولا عدواناً وان قصد الأرباء المحض فلا يكون ظالماً ولا عدواناً
لأن الغالب معذور مما قل كذا أفاد شيخنا الفاضل إبراهيم الخطيب المصري في ربه ١٠٠٠
المعمولة في القضاء والقدر وأفعال العباد وما يتعلق بها في التكوين فانه فاسم لرجه
الصغار البخاري في التلخيص أخبر سبحانه وتعالى عن تكوينه بن ١٠٠٠
بقوله فيكون فذل ذلك على أن لتكوين غير لما كوت ولله ١٠٠٠
في وقته ولم يتقدم حتى إذا كان كائناً في وقته فابن ١٠٠٠
خطاب المعسوم أيضاً بقوله كن موجوداً فذل الله ١٠٠٠
أن يحدث لله تعالى فعل أو قول لأن ذات الدار سبحانه وتعالى متعال عن حدوث
فوجب القول بأنه عز وجل قال في الأزل ليكن كل ما يستشون في وقته ١٠٠٠
المفعول انتهى تلخيصه فكان المراد بما ذكر في الأيضاح وغيره من أنه قبل وجوده ١٠٠٠
فكان التصدير هو هذا كافي قول لنا ١٠٠٠ فاضرح ما لا دهر ١٠٠٠ فخرت ١٠٠٠

قال الله افضل التفاضل في رحمة الله وكان شيعي رحمة الله يقول بالفارسية • جاريجن
 بايد مرغليق را • دانستن • ووانستن • وخواستن • وساخن • دانستن • مدلول
 الماست • ووانستن • مدلول قدرت • وخواستن • مدلول ارادت • وساخن •
 مدلول تخليق است • وهو تكوين للعالم كذا وجدت بخط الفاضل
 واحدى عليه الرحمة في المنعطف من الكفر عذاب المعاصي لاعداب الكفر
 ثم قيل للذين ظلموا عطف على قيل المقدور ذوقوا عذاب الخلد المولم على الدوام
 هل تجزون الا بما كنتم تكسبون من الكفر والمعاصي (من البضاوى في سورة
 يونس عليه السلام) قوله من الكفر والمعاصي اشارة الى انهم يعذبون على
 المعاصي ايضا لانهم كانوا كفرون بالفروع وبالاتباع للاوامر والنواهي لكن هل هذا
 العذاب عليهم دائم تبعه الا بكفرا وبتهنى كعذاب نمرهم من العصاة الظاهر الشاف
 وبه جمع بين النصوص الدالة على تخفيف عذاب الكفار وما يعارضها بان الخفيف
 عذاب المعاصي والذي لا يخفف عذاب الكفر (من حاشية الشهاب الخفاجي عليه
 الرحمة) ان الذين حوت عليهم ثبت عليهم كلمة ربك بانهم هم ووثقوا الى الكفر او يخلدون
 في العذاب لا يؤمنون الا بالآية بآية ولا ياتهم قضاؤه (منه ايضا في سورة يونس)
 قوله بانهم يؤمنون على اكثر او يخلدون في العذاب جعل الكلمة بمعنى التكلم واعتبره
 فيها فاقى بكلمة الجار واستدل على ما على اثبات القضاء والقدر بهذه الآية وقوله عليه
 الصلاة والسلام حاج آدم موسى فقال أنت الذي أخرجت الناس من الجنة بذلك
 وشقيهم قال آدم لموسى أنت الذي اصطفاك الله برسالة وكلامه أتأولني على أمر
 كتبه الله على قلب أن يخلقني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم حج آدم موسى
 وأعلم أن قضاء الله تعالى عند الشأمة عبارة عن رادنه الا زلية المتعلقة بالاثبات على
 ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجادها على قدره خصوص وتقدر معين في ذواتها
 وأفعاله الهار عند الله سنة قضاؤه عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود
 حتى يكون على أحسن النظام وأفضل من نظام هو المسمى شديدهم بالعبادة التي هي
 مسددة الفئسان الموجودات من حيث جاتها على أحسن الوجود وأكمل وقدره
 عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء
 والمعمولة كدرونها في الافعال الاختيارية السادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى
 به في العلم ولا يستبدون وجودها الى ذلك العلم بل ان اختيار العباد وقدرتهم
 واليه أشار صاحب الكشاف بقوله وتلك كما ينمعلوم لا كناية مقدور ومرادولهم على ذلك
 شبهه ترجع السبل الى أمره وأنه لولا استقلال العبد بقله على سبيل الاختيار وتعلق
 به قضاء الله وقدره لبطل التحليف بأمرهم ونهيهم وبطل التأديب الذي ورد به الشرع
 وارتفع المسح والتم على الفعل والتردد والثواب والعقاب عليهم ما لم يبق لبعثة الانبياء

٢٢
٢٣
٢٤
٢٥
٢٦
٢٧
٢٨
٢٩
٣٠
٣١
٣٢
٣٣
٣٤
٣٥
٣٦
٣٧
٣٨
٣٩
٤٠
٤١
٤٢
٤٣
٤٤
٤٥
٤٦
٤٧
٤٨
٤٩
٥٠
٥١
٥٢
٥٣
٥٤
٥٥
٥٦
٥٧
٥٨
٥٩
٦٠
٦١
٦٢
٦٣
٦٤
٦٥
٦٦
٦٧
٦٨
٦٩
٧٠
٧١
٧٢
٧٣
٧٤
٧٥
٧٦
٧٧
٧٨
٧٩
٨٠
٨١
٨٢
٨٣
٨٤
٨٥
٨٦
٨٧
٨٨
٨٩
٩٠
٩١
٩٢
٩٣
٩٤
٩٥
٩٦
٩٧
٩٨
٩٩
١٠٠
١٠١
١٠٢
١٠٣
١٠٤
١٠٥
١٠٦
١٠٧
١٠٨
١٠٩
١١٠
١١١
١١٢
١١٣
١١٤
١١٥
١١٦
١١٧
١١٨
١١٩
١٢٠
١٢١
١٢٢
١٢٣
١٢٤
١٢٥
١٢٦
١٢٧
١٢٨
١٢٩
١٣٠
١٣١
١٣٢
١٣٣
١٣٤
١٣٥
١٣٦
١٣٧
١٣٨
١٣٩
١٤٠
١٤١
١٤٢
١٤٣
١٤٤
١٤٥
١٤٦
١٤٧
١٤٨
١٤٩
١٥٠
١٥١
١٥٢
١٥٣
١٥٤
١٥٥
١٥٦
١٥٧
١٥٨
١٥٩
١٦٠
١٦١
١٦٢
١٦٣
١٦٤
١٦٥
١٦٦
١٦٧
١٦٨
١٦٩
١٧٠
١٧١
١٧٢
١٧٣
١٧٤
١٧٥
١٧٦
١٧٧
١٧٨
١٧٩
١٨٠
١٨١
١٨٢
١٨٣
١٨٤
١٨٥
١٨٦
١٨٧
١٨٨
١٨٩
١٩٠
١٩١
١٩٢
١٩٣
١٩٤
١٩٥
١٩٦
١٩٧
١٩٨
١٩٩
٢٠٠
٢٠١
٢٠٢
٢٠٣
٢٠٤
٢٠٥
٢٠٦
٢٠٧
٢٠٨
٢٠٩
٢١٠
٢١١
٢١٢
٢١٣
٢١٤
٢١٥
٢١٦
٢١٧
٢١٨
٢١٩
٢٢٠
٢٢١
٢٢٢
٢٢٣
٢٢٤
٢٢٥
٢٢٦
٢٢٧
٢٢٨
٢٢٩
٢٣٠
٢٣١
٢٣٢
٢٣٣
٢٣٤
٢٣٥
٢٣٦
٢٣٧
٢٣٨
٢٣٩
٢٤٠
٢٤١
٢٤٢
٢٤٣
٢٤٤
٢٤٥
٢٤٦
٢٤٧
٢٤٨
٢٤٩
٢٥٠
٢٥١
٢٥٢
٢٥٣
٢٥٤
٢٥٥
٢٥٦
٢٥٧
٢٥٨
٢٥٩
٢٦٠
٢٦١
٢٦٢
٢٦٣
٢٦٤
٢٦٥
٢٦٦
٢٦٧
٢٦٨
٢٦٩
٢٧٠
٢٧١
٢٧٢
٢٧٣
٢٧٤
٢٧٥
٢٧٦
٢٧٧
٢٧٨
٢٧٩
٢٨٠
٢٨١
٢٨٢
٢٨٣
٢٨٤
٢٨٥
٢٨٦
٢٨٧
٢٨٨
٢٨٩
٢٩٠
٢٩١
٢٩٢
٢٩٣
٢٩٤
٢٩٥
٢٩٦
٢٩٧
٢٩٨
٢٩٩
٣٠٠
٣٠١
٣٠٢
٣٠٣
٣٠٤
٣٠٥
٣٠٦
٣٠٧
٣٠٨
٣٠٩
٣١٠
٣١١
٣١٢
٣١٣
٣١٤
٣١٥
٣١٦
٣١٧
٣١٨
٣١٩
٣٢٠
٣٢١
٣٢٢
٣٢٣
٣٢٤
٣٢٥
٣٢٦
٣٢٧
٣٢٨
٣٢٩
٣٣٠
٣٣١
٣٣٢
٣٣٣
٣٣٤
٣٣٥
٣٣٦
٣٣٧
٣٣٨
٣٣٩
٣٤٠
٣٤١
٣٤٢
٣٤٣
٣٤٤
٣٤٥
٣٤٦
٣٤٧
٣٤٨
٣٤٩
٣٥٠
٣٥١
٣٥٢
٣٥٣
٣٥٤
٣٥٥
٣٥٦
٣٥٧
٣٥٨
٣٥٩
٣٦٠
٣٦١
٣٦٢
٣٦٣
٣٦٤
٣٦٥
٣٦٦
٣٦٧
٣٦٨
٣٦٩
٣٧٠
٣٧١
٣٧٢
٣٧٣
٣٧٤
٣٧٥
٣٧٦
٣٧٧
٣٧٨
٣٧٩
٣٨٠
٣٨١
٣٨٢
٣٨٣
٣٨٤
٣٨٥
٣٨٦
٣٨٧
٣٨٨
٣٨٩
٣٩٠
٣٩١
٣٩٢
٣٩٣
٣٩٤
٣٩٥
٣٩٦
٣٩٧
٣٩٨
٣٩٩
٤٠٠
٤٠١
٤٠٢
٤٠٣
٤٠٤
٤٠٥
٤٠٦
٤٠٧
٤٠٨
٤٠٩
٤١٠
٤١١
٤١٢
٤١٣
٤١٤
٤١٥
٤١٦
٤١٧
٤١٨
٤١٩
٤٢٠
٤٢١
٤٢٢
٤٢٣
٤٢٤
٤٢٥
٤٢٦
٤٢٧
٤٢٨
٤٢٩
٤٣٠
٤٣١
٤٣٢
٤٣٣
٤٣٤
٤٣٥
٤٣٦
٤٣٧
٤٣٨
٤٣٩
٤٤٠
٤٤١
٤٤٢
٤٤٣
٤٤٤
٤٤٥
٤٤٦
٤٤٧
٤٤٨
٤٤٩
٤٥٠
٤٥١
٤٥٢
٤٥٣
٤٥٤
٤٥٥
٤٥٦
٤٥٧
٤٥٨
٤٥٩
٤٦٠
٤٦١
٤٦٢
٤٦٣
٤٦٤
٤٦٥
٤٦٦
٤٦٧
٤٦٨
٤٦٩
٤٧٠
٤٧١
٤٧٢
٤٧٣
٤٧٤
٤٧٥
٤٧٦
٤٧٧
٤٧٨
٤٧٩
٤٨٠
٤٨١
٤٨٢
٤٨٣
٤٨٤
٤٨٥
٤٨٦
٤٨٧
٤٨٨
٤٨٩
٤٩٠
٤٩١
٤٩٢
٤٩٣
٤٩٤
٤٩٥
٤٩٦
٤٩٧
٤٩٨
٤٩٩
٥٠٠
٥٠١
٥٠٢
٥٠٣
٥٠٤
٥٠٥
٥٠٦
٥٠٧
٥٠٨
٥٠٩
٥١٠
٥١١
٥١٢
٥١٣
٥١٤
٥١٥
٥١٦
٥١٧
٥١٨
٥١٩
٥٢٠
٥٢١
٥٢٢
٥٢٣
٥٢٤
٥٢٥
٥٢٦
٥٢٧
٥٢٨
٥٢٩
٥٣٠
٥٣١
٥٣٢
٥٣٣
٥٣٤
٥٣٥
٥٣٦
٥٣٧
٥٣٨
٥٣٩
٥٤٠
٥٤١
٥٤٢
٥٤٣
٥٤٤
٥٤٥
٥٤٦
٥٤٧
٥٤٨
٥٤٩
٥٥٠
٥٥١
٥٥٢
٥٥٣
٥٥٤
٥٥٥
٥٥٦
٥٥٧
٥٥٨
٥٥٩
٥٦٠
٥٦١
٥٦٢
٥٦٣
٥٦٤
٥٦٥
٥٦٦
٥٦٧
٥٦٨
٥٦٩
٥٧٠
٥٧١
٥٧٢
٥٧٣
٥٧٤
٥٧٥
٥٧٦
٥٧٧
٥٧٨
٥٧٩
٥٨٠
٥٨١
٥٨٢
٥٨٣
٥٨٤
٥٨٥
٥٨٦
٥٨٧
٥٨٨
٥٨٩
٥٩٠
٥٩١
٥٩٢
٥٩٣
٥٩٤
٥٩٥
٥٩٦
٥٩٧
٥٩٨
٥٩٩
٦٠٠
٦٠١
٦٠٢
٦٠٣
٦٠٤
٦٠٥
٦٠٦
٦٠٧
٦٠٨
٦٠٩
٦١٠
٦١١
٦١٢
٦١٣
٦١٤
٦١٥
٦١٦
٦١٧
٦١٨
٦١٩
٦٢٠
٦٢١
٦٢٢
٦٢٣
٦٢٤
٦٢٥
٦٢٦
٦٢٧
٦٢٨
٦٢٩
٦٣٠
٦٣١
٦٣٢
٦٣٣
٦٣٤
٦٣٥
٦٣٦
٦٣٧
٦٣٨
٦٣٩
٦٤٠
٦٤١
٦٤٢
٦٤٣
٦٤٤
٦٤٥
٦٤٦
٦٤٧
٦٤٨
٦٤٩
٦٥٠
٦٥١
٦٥٢
٦٥٣
٦٥٤
٦٥٥
٦٥٦
٦٥٧
٦٥٨
٦٥٩
٦٦٠
٦٦١
٦٦٢
٦٦٣
٦٦٤
٦٦٥
٦٦٦
٦٦٧
٦٦٨
٦٦٩
٦٧٠
٦٧١
٦٧٢
٦٧٣
٦٧٤
٦٧٥
٦٧٦
٦٧٧
٦٧٨
٦٧٩
٦٨٠
٦٨١
٦٨٢
٦٨٣
٦٨٤
٦٨٥
٦٨٦
٦٨٧
٦٨٨
٦٨٩
٦٩٠
٦٩١
٦٩٢
٦٩٣
٦٩٤
٦٩٥
٦٩٦
٦٩٧
٦٩٨
٦٩٩
٧٠٠
٧٠١
٧٠٢
٧٠٣
٧٠٤
٧٠٥
٧٠٦
٧٠٧
٧٠٨
٧٠٩
٧١٠
٧١١
٧١٢
٧١٣
٧١٤
٧١٥
٧١٦
٧١٧
٧١٨
٧١٩
٧٢٠
٧٢١
٧٢٢
٧٢٣
٧٢٤
٧٢٥
٧٢٦
٧٢٧
٧٢٨
٧٢٩
٧٣٠
٧٣١
٧٣٢
٧٣٣
٧٣٤
٧٣٥
٧٣٦
٧٣٧
٧٣٨
٧٣٩
٧٤٠
٧٤١
٧٤٢
٧٤٣
٧٤٤
٧٤٥
٧٤٦
٧٤٧
٧٤٨
٧٤٩
٧٥٠
٧٥١
٧٥٢
٧٥٣
٧٥٤
٧٥٥
٧٥٦
٧٥٧
٧٥٨
٧٥٩
٧٦٠
٧٦١
٧٦٢
٧٦٣
٧٦٤
٧٦٥
٧٦٦
٧٦٧
٧٦٨
٧٦٩
٧٧٠
٧٧١
٧٧٢
٧٧٣
٧٧٤
٧٧٥
٧٧٦
٧٧٧
٧٧٨
٧٧٩
٧٨٠
٧٨١
٧٨٢
٧٨٣
٧٨٤
٧٨٥
٧٨٦
٧٨٧
٧٨٨
٧٨٩
٧٩٠
٧٩١
٧٩٢
٧٩٣
٧٩٤
٧٩٥
٧٩٦
٧٩٧
٧٩٨
٧٩٩
٨٠٠
٨٠١
٨٠٢
٨٠٣
٨٠٤
٨٠٥
٨٠٦
٨٠٧
٨٠٨
٨٠٩
٨١٠
٨١١
٨١٢
٨١٣
٨١٤
٨١٥
٨١٦
٨١٧
٨١٨
٨١٩
٨٢٠
٨٢١
٨٢٢
٨٢٣
٨٢٤
٨٢٥
٨٢٦
٨٢٧
٨٢٨
٨٢٩
٨٣٠
٨٣١
٨٣٢
٨٣٣
٨٣٤
٨٣٥
٨٣٦
٨٣٧
٨٣٨
٨٣٩
٨٤٠
٨٤١
٨٤٢
٨٤٣
٨٤٤
٨٤٥
٨٤٦
٨٤٧
٨٤٨
٨٤٩
٨٥٠
٨٥١
٨٥٢
٨٥٣
٨٥٤
٨٥٥
٨٥٦
٨٥٧
٨٥٨
٨٥٩
٨٦٠
٨٦١
٨٦٢
٨٦٣
٨٦٤
٨٦٥
٨٦٦
٨٦٧
٨٦٨
٨٦٩
٨٧٠
٨٧١
٨٧٢
٨٧٣
٨٧٤
٨٧٥
٨٧٦
٨٧٧
٨٧٨
٨٧٩
٨٨٠
٨٨١
٨٨٢
٨٨٣
٨٨٤
٨٨٥
٨٨٦
٨٨٧
٨٨٨
٨٨٩
٨٩٠
٨٩١
٨٩٢
٨٩٣
٨٩٤
٨٩٥
٨٩٦
٨٩٧
٨٩٨
٨٩٩
٩٠٠
٩٠١
٩٠٢
٩٠٣
٩٠٤
٩٠٥
٩٠٦
٩٠٧
٩٠٨
٩٠٩
٩١٠
٩١١
٩١٢
٩١٣
٩١٤
٩١٥
٩١٦
٩١٧
٩١٨
٩١٩
٩٢٠
٩٢١
٩٢٢
٩٢٣
٩٢٤
٩٢٥
٩٢٦
٩٢٧
٩٢٨
٩٢٩
٩٣٠
٩٣١
٩٣٢
٩٣٣
٩٣٤
٩٣٥
٩٣٦
٩٣٧
٩٣٨
٩٣٩
٩٤٠
٩٤١
٩٤٢
٩٤٣
٩٤٤
٩٤٥
٩٤٦
٩٤٧
٩٤٨
٩٤٩
٩٥٠
٩٥١
٩٥٢
٩٥٣
٩٥٤
٩٥٥
٩٥٦
٩٥٧
٩٥٨
٩٥٩
٩٦٠
٩٦١
٩٦٢
٩٦٣
٩٦٤
٩٦٥
٩٦٦
٩٦٧
٩٦٨
٩٦٩
٩٧٠
٩٧١
٩٧٢
٩٧٣
٩٧٤
٩٧٥
٩٧٦
٩٧٧
٩٧٨
٩٧٩
٩٨٠
٩٨١
٩٨٢
٩٨٣
٩٨٤
٩٨٥
٩٨٦
٩٨٧
٩٨٨
٩٨٩
٩٩٠
٩٩١
٩٩٢
٩٩٣
٩٩٤
٩٩٥
٩٩٦
٩٩٧
٩٩٨
٩٩٩
١٠٠٠

عن ذلك كشاف
(النوع الثالث من مباحث هذا الباب أي باب الاسم المسائل العقلية)
فنقول أما حد الاسم وذكر أقسامه وأنواعه فقد تقدم في أول هذا الكتاب وبني ههنا
مسائل (المسئلة الأولى) قالت الحشوية والكرامية والأشعرية الاسم نفس المسمى
ونفس التسمية وقالت المعتزلة غير المسمى ونفس التسمية والمنار عندنا أن الاسم غير
المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لابد من التنبيه على مقدمة وهي
أن قول القائل هل هو نفس المسمى أم لا يجب أن يكون مسبوقاً بما أن الاسم
ما هو وأن المسمى ما هو حتى يتطهر بعد ذلك في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا
فنقول إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وسرور، ولمسة
ولمسة تلك الحركات في أنفسها وتلك الحقائق بأعيانها فالعلم الضروري وصل
بأن الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسائل على هذا يكون جتاً وان كان المراد
بالاسم ذات الشيء وبالمسمى أيضاً تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ذات
الشيء عين ذات الشيء وهذا وان كان حقاً لأنه من باب إيضاح الواضحات وهو مت
فثبت أن الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى البحث المسئلة
الثانية) اعلم أنا استخرجنا القول أن الاسم نفس المسمى تأويل أدق من العطف عليه أن لفظ
الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زعمه المعنى ولفظ الاسم كلفته
فوجب أن يكون لفظ الاسم اسم لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم في هذه
الصورة الاسم نفس المسمى إلا أن نفسه اشكالاً وهو أن يكون الاسم اسماً للمسمى
من باب المضاف وأحد المضافين لا بد وأن يكون مغايراً الآخر (المسئلة الثالثة) في ذكر
الدلائل الدالة على أن الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى وفيه وجوه الأول أن الاسم
قديم يكون موجوداً مع كون المسمى معدوماً فإن قولنا معدوم نفي عنه ما يجب
لأبوت والافتراض موجوداً مع أن المسمى به معدوم محض ونفي مدرك ويستفاد يكون
المسمى موجوداً والاسم معدوم مثل الحقائق التي وضواها أو ما هي عليه وبالجملة
فتثبت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم فترد ذلك بحسب المغيرة الثانية
أن الأسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحداً كالاسم المترددة وقدياً لأن الاسم
واحداً والمسمى كثيراً كالاسم المشترك وذلك أيضاً يوجب المغيرة الثالثة أن يكون
الاسم اسماً للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الإضافة للملكية والمعلولية
وأحد المضافين مغايراً الآخر واقائل أن يقولين بكل هذا يكون الذي علمناه الرابع

أن الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الاصوات امرأض غير
 باقية والمسمى قد يكون بلياً بل يكون واجب الوجود لذاته انطاس اذا قلنا بالتنا
 والتلج فهذان القنطان موجودان في السنتنا فلو سكنان الاسم نفس المسمى لزم
 أن يحصل في السنتنا التنا والتلج وذلك لا يقوله أحد السامع قوله تعالى وفيه الاسماء
 الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسماً فمهما نزل بها
 كثيرة والمسمى واحد وهو الله تعالى والسامع قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك وتعالى
 وبك نهذه الآيات دليل يقتضي إضافة الاسم الى الله تعالى وإضافة التي الى نفسه
 محل التام انما تفسر ضرورة بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم
 وبين قولنا الله الله وهذا يدل على أن الاسم غير المسمى التاسع انما هو الاسماء بكونها
 عربية وفارسية فنقول اسم الله عربي وخداي اسم فارسي وأما ذات الله فله من
 كونه كذلك العائنه قوله تعالى وفيه الاسماء الحسنى فادعوه بها أمر ناباً عنده هو تعالى
 بأسمائه فالاسم آلة للدعاء والمدعو هو الله تعالى والمخيرة بين ذات المدعو وبين اللفظ
 الذي يحصل به الدعاء معروفة بالضرورة واحتج من قال ان الاسم هو المسمى بالنص
 وانضم اسم أما نص قوله تعالى تبارك اسم ربك والتبارك المتعالي هو الله تعالى
 لا الهوت والحروف وأما الحكم فهو أن الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسماً
 لامرأته وقع عليه الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لمكان لحدوث وقوع الطلاق على غير
 تلك المرأة وكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول أن يقال لا يجوز
 أن يقال لا يجب علينا أن نقتل كونه تعالى منزهاً عن النقائص والآفات فكذلك
 يجب علينا تنزيهه عن اللفاظ الموضوعات لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث
 والرافث وسوء الادب وعن الشائكة أن قولنا زينب طالق مطلق معناه ان الذات التي يعبر عنها
 بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها (المسئلة الرابعة) التسمية عندنا غير
 الاسم والتحليل عليه أن التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة
 وذلك التعيين معناه قصد الواضع وإرادته وأما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة
 والفرق بينهما معلوم بالضرورة من التفسير الكبير عند تفسير البسملة الشريفة
 في أصل لفظ ذات ومعناه اعلم أن كل شئ حصل به أمر من الامور فان كان اللفظ الدال
 على ذلك الشئ مذكراً قيل انه ذو ذلك الامر وإن كان مؤنثاً قيل انها ذات ذلك فهذه
 اللفظة وضعت لا فائدة هذه التسمية والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا
 فنقول انه من المحال أن تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية لصفة ثالثة
 وهكذا الى غير النهاية بل لا بد وأن ينتهي الى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بما هيته
 وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة أنها ذات تلك الصفات فنقول انها ذات كذا وكذا
 غايه صدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا اللفظ الذات

المتشابهات اعلم ان العقلاء وان اتفقوا على ان الحق سبحانه وتعالى متصف بجميع
 صفات الكمال منزوعة عن جميع صفات النقص لكنهم اختلفوا في الكمال والاقص قترهم
 ثبت احدهم لله ما ينطقه كماله لا يرتقى الاخر عين ما ثبتته هذه الفتنه نقصا وبسبب ذلك
 انهم ملطرو الافكار على ما لا يبيل الى الوصول اليه من طريق النظر فان الله سبحانه
 وتعالى خلق العقول وأعطاه قوة الفكر وجعل لها حدا تقف عنده من حيث
 ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة للهوبه الالهى فاذا استعملت العقول
 افكارها فيها وفى طوره او حدها وفى النظر حقه اصاب ما بذن الله تعالى
 واذا سلطت الافكار على ما هو خارج عن طوره او وراه حدها الذى حده الله
 لها ركبت من جهاء وخطت خط عنوا فلم يثبت لها قدم ولم تركز على امر
 قطع اليه فان معرفة الله التى ورأها طوره مما لا تتقل العقول با دراستها
 من طريق الفكر وترتيب المقدمات وانما تدرك بنور النبوة أو الولاية فهو
 اختصاص الهى يختص به الانبياء والاولياء قال تعالى والله يختص برحمته من
 يشاء والله ذو الفضل العظيم قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع
 علم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ومن هذا ما قال قوم نوح وعاد
 وهود والذين من بعدهم ارسلم ان انتم الا بشر مثلنا قالت لهم رب ائتمنا ان نحن الا
 بشر مثلكم ولكن اقمين على من يشاء من عباده فبينهم على ان النبوة اختصاص
 الهى فلا ان يختص بها من يشاء منه وان شاركه غيره فى نفسه وما يثبت على ذلك ان
 العقول لو كانت مستقلة بمعرفة الحق وأحكامه لكانت الوجة قائمة على الناس قبل
 بعث الرسل وانزال الكتب واللازم باطل بالنص قال تعالى وما كنا معذنين حتى
 نبعث رسولا وقال ولولا ما اهداكم بهمى اذن من قبله لقاتلوا رسولا ولولا انزلنا
 رسولا لقتلتم آياتك من قبل ان نزل ونحزى وحيث ان الله الهجة بالالفه بعث الله
 النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا
 فيه لتلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ثم العقول وان كانت من حيث ما هي
 مفكرة غير مستقلة با در المعرفة الحق لكنها قابلة بما يهبها الله تعالى من معرفته
 فان الله سبحانه كما أعطاهم قوة الفكر كذلك أعطاهم قوة القبول بما يهبها من طوره
 ان تكون المعرفة التى لا تتقل با در اكها من طريق الفكر فحصل لها من طريق
 الوهب الالهى قمعقل حينئذ ما يهبه الله تعالى لها وتدرك وهذا مما لا ينفعه مانع
 ولما كان الامر كاذ كرم من عجز العقول من طريق افكارها عن معرفة الحق التى هي
 ورأها طوره او قد ازل الله سبحانه وتعالى فى القرآن الحسنى ما يحير العقول من
 حيث ما هي مفكرة وهى الايات المتشابهات التى لا يعلم تأويلها الا الله والراحمون
 فى العلم من طريق الوهب الالهى لا من طريق الفكر امرنا بالانوار على الايمان بها

ونها يلزم في الحكم في ذات الله وحجة بنا وإلغا فان تلطخ الفكر على ما هو خارج عن
 مقتضى الشرع في إظهار البارد وطبع في غير مطمع فأرا حنا من التعب وتضييع الوقت
 في الله صكر من غير فائدة حيث أمر بأداء الأيمان بالمشابه فقال صلى الله عليه وسلم
 تعلقوا القرآن والفسوا غرائبه وغرا بسمه فراقه وفراقه محذوه وسدوده حلال
 وحرام ومحكم ومتشابه وأمانال فأحلوأ حاله وحرموا حرامه وأعمالوا بحكمه وآمنوا
 بمتشابهه واعتبروا بأمانه أخرجه الدليل عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وقال
 عليه السلام كان الكتاب الأول ينزل من باب واحد على حرف واحد ويزل القرآن
 من سبعة على سبعة أحرف زجر أو أمر أو حلال أو حرام أو محكم ومتشابه أو مثالا فأحلوأ
 حاله وحرموا حرامه وأعمالوا أمرهم واتهموا عاقبتهم عند اعتباروا بأمانه وأعمالوا
 بحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا أخرجه ابن جرير والحاكم
 وصححه وأبو نصر السجزي في الأمانة عن ابن مسعود رضي الله عنه وقال عليه الصلاة
 والسلام علم القرآن على ثلاثة أجزاء حلاله تبعه وحرام فاجتبه ومتشابهه يسجل
 عليك فكله إلى طالع أخرجه الدليل عن معاذ رضي الله عنه وإيضاح ذلك أن ما نقل
 المتصنف إذا نظر في قوله تعالى ليس كنهه شيء وهو الصحيح البصير مثلا لخصه به انتهى
 من طريق فكره إلى أن الحق واجب الوجود فحاله وأنه لا شريك له في وجوب وجوده
 بذاته معنى ليس كنهه شيء على الوجه الثلاثي المذكور ثم إذا قيل أنه لا وهو الصحيح
 البصير رأي أنه أن أبقاء على ظاهره الذي يفهمه منه أهل الله ان لم يتم له الجمع
 بينه وبين قوله ليس كنهه شيء والقرآن لا اختلاف فيه فانه نزل بمقتضى بعضه بعضا
 فقد أخرج ابن سعد وابن الضريس في فضائله وابن مردويه عن عمرو بن شعيب عن
 أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج على قوم يتراجعون
 في القرآن وهو مضطرب فقال هذا من الامم قبلكم كانوا يختلفون في أمياتهم
 وضرب الكتاب بعضهم ببعض فإن القرآن لم ينزل ليكذب بعضهم بعضا ولكن رل أن
 يستدق بعضهم بعضا فاعرفتم منه فأحلوأه ومانشابه عليكم فآمنوا به وإن ظن فيه
 مثل التأويل وصرفه عن ظاهره الذي يفهمه أهل اللسان عارضه أن النبي صلى الله
 عليه وسلم لم يزل له العصابة ولا أمرهم بالتأويل وإنما أمرهم بالإيمان بالمشابهة فلو كان
 ثم تأويل لم يند اليه أهل اللسان لينه لهم النبي صلى الله عليه وسلم فانه ما مور
 بالتبليغ وأن يبين للناس ما نزل إليهم أوقه تأويل يعرفه أهل اللسان فكان حق
 الناس بذلك وأعلمهم به العصابة فان القرآن بلغهم نزل ولم ينزل البنا من أحد منهم
 تأويل شيء من المشابهات وإنما نقل عنهم الإيعان جهل من غير تمثيل حتى إن عمرو رضي
 الله عنه ضرب صيغة التيسير الذي يمكن به ال عن تشابهات القرآن حتى شجبه
 وجهه لدم يسيل على وجهه ولأنه أن أقوم الطرق وأنجأها ما كان عليه النبي

صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ولهذا قال مستشرق
 أمي على ثلاث وسبعين سنة كلها في الشار والواحدة قالوا من هي يا رسول الله قال
 الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي فالعقل المنصف إذا نظر هذا النظر رأى أنه إن سلك
 في التشابهات تلك التأويل فقد انحرف عن سواء السبيل الذي عليه النبي صلى
 الله عليه وسلم وأصحابه وإن أبقاها على ظاهرها لم يهتد إلى وجه الجمع بينهما وليس
 كذلك من طريق فكره فيقع في التبر أن كان ساذقا منصفًا فلا يسعه إلا الإيمان
 والسؤال على المنهج الذي سلك عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إن كان ذا صفا
 نفسه فإنه به يسلم من ورواقي التشبيه والتأويل مجرد التفكير والنظر فيما هو ورواقي
 العقل وفوق حده قال لا تشك أن الله تعالى قد أمرنا باتباع النبي صلى الله عليه وسلم
 ووعدنا عليه الهدى ووعدنا معق فقال تعالى فأتوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي
 يؤمن بأفقه كلماته وأتبعوا أملاكم تهتدون ولا يهتق منا إلا باع الكامل الذي
 يترتب عليه الهدى الكامل إذا اتبعناه فيما حذرنا أنفسنا حيث معنى بنا ونقف
 حيث وقف بنا ونفكر حيث قال لنا انظروا وسلم فيما قال لنا سلوا وعقل فيما قال لنا
 اعلموا وفهم فيما قال لنا استروا ففصل فيما فصل ولا تعتدي إلى غير ما ذكر ولا تنسك
 في آية قد أمرنا بالإيمان بها ولا تعرض عن النظر فيما أمرنا بالتفكير فيها فإنه ما أمرنا
 بالإيمان بآية إلا وقد علم أن التفكير فيها لا يرجع صاحبها إلى أن السالبة في الإيمان
 كانت ما رواه العقل لا يدل على أن التوراة النبوة التي لا تخفى في التوراة تكفي وجهه
 الجمع بين ليس كذلك وبين وهو السميع البصير بحيث لا يحوم حول شائبة منافاة
 أصلا وذلك الجمع الذي يدل على هذا التوراة غير الجمع الذي يحصله العقل بالتأويل من
 طريق التفكير وغير التشبيه الذي وقع فيه أهل التشبيه فإن إدراك المصنف في العلم
 لمعاني التشابهات وإن سماه الله تعالى ولا لكنه ليس مثل تأويل العقل بالنظر الفكري
 من صرف الآية عن الظاهر المفهوم منها عند أهل اللسان ومع ذلك فليس فيه
 التشبيه الذي يقع فيه أهل التشبيه ومن هنا كانت التشابهات محيرة للعقول من طريق
 أفكارها فليسلك العقل سلك الإيمان بالتشابهات كما سلك عليه الصحابة والسلف
 الصالح ولم يقتل أمر النبي صلى الله عليه وسلم في قومه أو آمنوا بجماعه وقولوا آمنا به كل
 من عند ربنا فقد نصح الأمة أبلغ نصح فجزاه الله عنا خير ما جري به يوم من قومه
 ورسولنا عن أمته صلى الله عليه وسلم كما ذكره الناكرون وغفل عن ذكره الغافلون انتهى
 إلى هنا من قصد السبيل للشيخ الفاضل إبراهيم الكردي صاحب الرسائل المشهورة
 في التصوف (ما يتعلق بحقيقة نزول القرآن العظيم وكيفية آفاظه وكيفية نزول
 سائر الكتب الإلهية) قال الإمام عفيف الدين سليمان بن السبع بن محمد بن
 مسعود الكازروني السبقي في أول كتابه المسمى بشفاء الصدور في إيضاح بيان الأمور

في قوله تعالى **وَلَقَدْ نَزَّلْنَاهُ بِقُرْآنٍ مُبِينٍ** فاستشهدوا بالرسالة والمجزة على ما عليه المتكلمون من أهل
 القسمة **فمن** فمجهزاته عليه السلام القرآن المبين الذي ضمنه الله تعالى نينا عهدا
 صلى الله عليه وسلم وبجمله مجزته وأرسل عليه بالروح الأمين مصمما على منتهى الانفعال
 والافات وهو ككلام نفسه أزل أبدي لا هو ولا غيره قائم بذاته تعالى وهو لم يدون
 في عصره عليه السلام كما روى عن عبادة بن الصامت وزيد بن ثابت وصفي بن عامر
 وطه بن عبيد الله أنهم قالوا القرآن لم يدون في عصره عليه السلام وصعدان بعض
 العصاة حفظ سورة وبعضهم آيات وأحسب كثيرهم حفظا على بن أبي طالب وعبد الله بن
 عباس وأبي بن كعب رضوان الله عليهم أجمعين وبعد اختاره صلى الله عليه وسلم إلى
 العالم العلوي اجتمع الخلق وأشراف العصابة عند أبي بكر الصديق رضي الله عنه
 وعنه فتشاوروا في الأمور فقال على رضي الله عنه أزل ما قرأ من علي أجمع كتاب الله
 تعالى وتدوينه واستحسنوا كلاه فشرعوا التدوين وفي ذلك المجلس مثل سهم من
 كيفية نزول القرآن فقالت الخلفاء الأربعة وانفتحت عليه كلهم أنه إذا أراد الله أن
 سورة أو آية تنزل صفة العلم في قلب جبريل عليه السلام لحصل فيه علم ضروري ثم نظر
 بصفة الكلام فتعق الله لسانه عليه السلام على الفاظ القرآن مع النظم فأرسله على
 نينا عهدا صلى الله عليه وسلم فهذه الرواية مذكورة في كتاب الموطأ للحاكم بن أنس
 رحمه الله وهو شيخ شيخنا رضي الله عنهم انتهى لأن جبريل عليه السلام جعل
 أمينا لتبليغه إلى محمد صلى الله عليه وسلم وهو من سل منه تعالى ما مور بتبليغه إلى
 الثقلين كافة ليتبعوا به إلى الله تعالى وأما ما رواه العجوة وقطعوا به الاعتذار وهو من أجل
 آت في الأرض والسعوات الدالات على خلقها وأبدعها وأبهرها للقول وأبهرها
 وأظهرها آية باقية لا تتغير ولا يتبدل أحدان بغيرها ولا أحد على معارضتها من تقم
 ولا من تأخر وهو قوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ير يد لا يرافقه
 ولا ينقص منه بمعارضته وتغييره وقد قطع الله بمجزمه عنه قبل أن يخضوا بظهور
 مجزمه عنه وأمر نبيه عليه السلام أن يعلمهم أنهم لا يؤمنون بسورة من منه ولو كان
 بعضهم لبعض ظهيرا ولو لم يأت صلى الله عليه وسلم بمجزة غير القرآن لمكان من أظم
 المجيزات الشارقة للعبادات اذ هو كلام الحكيم الحبيب مع أن كل آية منه بمصر
 المعاني وتضمن الاخبار عن الغيوب مع بديع النظم والجزالة المجزة في نفسها لأن
 النظم هو الله تعالى كما روى مسائر الكتب والصفحة الالهية ليس نزولها كقول
 القرآن العظيم كما ذكر كيفية نزوله على ما هو الصحيح لأن كيفية نزول التوراة على
 الاسحق والاقوى على ما روى مقاتل وعطاء والكلبي والنسائي والحسن الصري
 رجهم الله وهم يروون عن علي وابن عباس وزيد بن ثابت رضوان الله تعالى عليهم
 أجمعين أنهم قالوا ان التوراة أنزلت يوم النضر وكيفية نزولها لما أنى موسى عليه السلام

الى الطور بل جبريل عليه السلام ولعل قلمه من حفرة صماء وجعلها سبع قطع فجمع
عليها الجملات مثل الالواح لو نهالون الزمرد فقال موسى عليه السلام اكتب على هذه
فقال أي شيء اكتب فقال اكتب ما ألهم الله في قلبك وأوحى فقال موسى عليه
السلام ليس عندي ذروة فقال اكتب بأصبعك فكتب موسى عليها السلام بالسبابة
عبارة في اللوح الاول على لغة عبرانية في السطر الاول الحمد لله الذي خلق السموات
والارض وجعل القلبيات والنور هو الواحد لا شريك له وفي الثاني انا الرحمن
الرحيم وفي الثالث انا التواب الرحيم وفي الرابع لا تشركواي شيئا ولا تقولوا قول الزور
ولا تعقروا الوالدين وفي الخامس لا تزنا ولا تقطعوا السبل ولا تسرقوا شيئا ولا تسرفوا
ساعة من أعماركم وفي السادس لا تسرفوا وألكم بالباطل فان الله لا يحب الاسراف
وفي السابع كلحكم من صلب واحد فآمنوا برب واحد وكنوا برب واحد وكنوا برب واحد
أرسلوا وبعثوا من قبلي ومن بعدى رسلا ومن بعدى رسلا ومن بعدى رسلا ومن بعدى رسلا
الاسماعيل عليه السلام وهو رسول عربي قرشي هاشمي وسط القامة أدمع العينين أطول
الاسنانية وأقربهم وجهها وأقدمهم خلقا وأول الانبياء والرسل في فطاة الارواح
وأخرهم في البعثة لا تقصان في شريعته ودينه وولده بمكة اسمه محمد وأبوه عبد الله
وهو خاتم النبيين ومرسل الى العالمين وكنى القرآن وهو أفضل بن آدم وكنىه أشرف
الكتب وأقربها وأتمه خبر أتم كتب حقة العبادات وأتم كتاب الدين في أحكام الشريعة
الى أن أتم اللوح الاول وكتب عليه السلام على سائر الالواح الستة من أنباء النطق
وأخبار القرون الماضية والافات المذكورة فيها ألفاظ موسى عليه السلام فحنت
المعاني التي ألهمها الله تعالى في قلبه عليه السلام وكذلك الأنجيل تكلم المسيح عليه
السلام بالانعام كليات يسيرة ومعها تلاميذه منته عليه السلام وكتبوها ثم غمروا بها
أشبار المسيح عليه السلام وما جرت عليه من أحواله من لدن مولده الى آخر أمره
مثل مولد نبينا صلى الله عليه وسلم وبعثته ومخافته والزبور ألفاظ مذكورة الى داود
عليه السلام من التوحيد والتسبيح وغيرها وأيضاً كلام الله تعالى كتب داود
عليه السلام عبارة عما ألهمها الله تعالى في قلبه من المعاني فآلفاظ التوراة والأنجيل
والزبور وألفاظ موسى وعيسى وداود عليهم السلام فلهذا تسميت اليهود التوراة
وحزق وقروها من أسماء الانبياء عليهم السلام وأوصاف الذين بعثوا به موسى
عليهم السلام وأنكروا كلهم الا داود وذكروا غيرت النصارى والأنجيل وحزقت ورغوا
منه ما يحتاج طبائهم الفاسدة وأنصتوا وبشارة المسيح عليه السلام بعنة نبينا
وأوصافه وسمعه صلى الله عليه وسلم وأما القرآن العظيم فلا يتغير ولا قدرة لاحد أن
يغيره وبطله لأن ألفاظه التي تكلمها الله تعالى المذكورة ليست بالفاظ محمد عليه السلام
لأنه تعالى فتح اسنان جبريل عليه السلام على ألفاظ القرآن منقولاً عما فازله

على محمد صلى الله عليه وسلم وقرأ جبريل عليه السلام بالمشافهة ظاهراً فم عليه
 السلام معانيه على مراده تعالى بالألفاء والوحى على قلبه عليه السلام فإذا كان
 نزول القرآن هكذا لا يمكن تفسيره لأن الناظم الحقيق هو الله تعالى حينئذ تلقى لسان
 جبريل عليه السلام على الألفاظ المتناومة التي تنكس والمعاني وهي كلامه النفس
 غير مخلوق ونزولها من الكتب ليس كمنقول القرآن وأما نزولها كما ذكرناه ذلك
 خبروها كما ذكرناه خلاصة ما ذكره رحمه الله من هذا أنواع البلاغات والخبر من
 الغيبات وأقسام الخواص من المجهزات التي يشتملها القرآن العظيم وأما خلاصة
 منها ما يتعلق بكيفية النزول والألفاظ اعلم أن أعظم المجهزات وأشرقها وأوضحها دلالة
 القرآن الكريم المنزل على نبينا صلوات الله عليه وسلامه لأن الخوارق في الغالب
 مقابلة للوحى الذي يتلوه النبي وتأتي به المجهزات شاهدة وهذا ظاهر والقرآن هو - هـ -
 الوحى الملقى وهو أنشأ في المجهزات دلالة وعينه ولا يقتصر إلى دليل أبين منه
 كما أن الخوارق مع الوحى فهو أوضح دلالة لاقتصاد الدليل والمطلوب فيه وهذا معنى
 قوله صلى الله عليه وسلم ما من نبي إلا وأتى من الآيات ما منه آية من عليه البشر وأما
 كان الذي أوتيته وسما أوحى إلى قاتل الجحش أن يكون أكلهم بأصابعهم القمامة
 يشير إلى أن المجهزات في كل شيء هذه المناهضة في الوضوح وقوة الدلالة وهو كونها نفس
 الوحى كل المصدق لها أكثر لوضوحها أكثر المصدق في المؤمن وهم السابغ والدالة
 والله تعالى أعلم وبذلك هذا كله على أن القرآن من بين الكتب الإلهية أعظمها مينا
 عليه السلام متلوا كما هو بكلماته وتراكيبه بخلاف التوراة والإنجيل وغيرهما من
 الكتب السماوية فإن الذين يتلقون في حال الوحى معاني ويعبرون عن ما بعد
 وجوههم إلى الحاشية الكثيرة بكلامهم المتداولهم وقد لا يكون فيها إلا ما يخص
 الأجهار بالقرآن وتلقونهم مثل ما يتعلق نبينا عليه السلام المعاني التي يستند بها
 إلى الله تعالى كما يقع في كتبهم رواية الأحاديث قال صلى الله عليه وسلم ما روى
 من ربه وإن شهد للقرآن متلوا قوله تعالى لا تحزبوا له لتبطل به إن علينا
 جمعه وقرأته وبسبب نزولها ما كان يقع من بداهة إلى تدارس الآية خشية من
 النسيان ويرى على ذلك المتلوا من ذلك كقول الله سبحانه بقوله ما نحن نزلنا
 الذكر وإنه طاقون هذا هو معنى الحفظ الذي اختص به القرآن لا ما ذهب إليه
 العامة فإنه من المراد وكثير من الآتى بشم ذلك بأنه نزل قرآننا نلوا مجهزة
 منه ولم يقع لنبينا عليه السلام من المجهزات أعظم منه ومن إبلان العرب على دونه
 لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألتفت بين قومهم ولا يمكن الله أن يجمعهم فاعلم هذا
 وتذكره فبدها كما أنزلت وتناقل ما بين دلالة من ارتضاع رتبته على الأنبياء
 وعلموا مقامه صلى الله عليه وسلم من مقدسة ابن خلدون في آخر بحث النبوة في أنه

لا يكثر أحد من أهل القبلة قال القاضي عبد الله بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد
 الغفاري بن أحمد الشيرازي الأبي في المقصد الخامس من المرصد الثالث من الموقف
 السادس من كتابه المواقف مائة المقصد الخامس في أن الخلفاء الحق من أهل القبلة
 هل يكفرون أم لا يجوز التكليف والفقهاء على أنه لا يكثر أحد من أهل القبلة قال
 السيد الشريف المستفي كالشمس من التعريف المشهور في الاصطلاح بقوله الشريف
 زين الدين أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحلي الجرجاني المدني قدس الله روحه
 ونور ضريحه في شرحه قلت الشيخ أبو الحسن قال في أول كتابه ثلاثا الإسلامية
 اختلاف المسلمون بعد خيبر عليه الصلاة والسلام في أشياء ضلل بعضهم بعضها وتبرأ
 بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الآن الإسلام بجميعهم ويعتبرهم فهداهم
 وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الثاني أنه قال لا أرد شهادة أحد من أهل الأهواء
 الانطوائية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكم الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنطق
 عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه لم يكفر أحد من أهل القبلة وحكي أبو بكر الرازي مثل
 ذلك عن الأكرخي وغيره انتهى ثم قال السيد في أواخر المقصد الخامس المذكور وأعلم أن
 عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الأشعري والفقهاء بكامله كما إذا اقتضينا
 عقائد الفرق الإسلامية وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً كالمعادلة الإجمالية وجوب
 الله غير الله سبحانه وتعالى أو إلى سلطة في بعض الشكوك الناس أو في أنكار نبوة محمد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أو إلى ذمه واستغفاره أو إلى استباحة المحرمات وإسقاط
 الواجبات الشرعية انتهى وقال الامام أبو حامد الغزالي في كتابه فيصل التفرقة بين
 الإسلام والزندقة الوصية أن تكفل المسلمون أهل القبلة ما أمركم ما دأبوا قاتلين
 لا اله الا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها والمناقضة يجوز بزعم الكذب على الرسول
 بعذراً وبغير عذر انتهى وجب مع ما ذكره السيد قدس سره من جرثومات المناقضة وعليه
 ينبغي أن يصل قول الأشعري والإسلام بجميعهم فان من قال لا اله الا الله واعتقد
 الوهية غير الله بحول الله علما على مخلوق وعلم ذلك منه لم يكن محرماً بالاحلام حقيقة
 وهو ظاهر والله أعلم قال صاحب المواقف في آخر الكتاب ولا تكفر أحد من أهل
 القبلة إلا بما فيه نفي الصانع القادر العليم أو شرك أو أنكار ما علم بحجبه صلى الله عليه
 وسلم به ضرورة أو أنكار له مع عليه كاستحلال المحرمات قال السيد في الشرح التي
 أجمع على حرمة إيمان كان ذلك الجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذا المظاهر داخل
 فيما ذكره والافان كان اجاباً عازياً فلا كفر بمناقضة وان كان قطعياً فبمخالف قال
 في المواقف وأما ما دأب أي ما دأب ما فيه نفي الصانع وما عطف عليه فالعقل به مبتدع
 غير كافر وقال في عقيدة الصغرى المسماة هيون الجواهر بعد عقيدة المذكورات
 في المواقف وأما غير ذلك فالعقل به مبتدع وليس بكافر كالتجسيم انتهى قال الجلال

الدواني في شرحها أي القول بأنه جسم بلا كيف وأما المصرون بالجسمية المتبقون
لوازمها من غير استبعاد الكلمة فمهم يكفرون كما صرح به الرافعي وذكره العلامة الشرح
في أول شرح الحواشي انتهى وقال الدواني قبل هذا ومنهم من نسب إلى الكثرة فقال هو
بعدم لا كالأجسام وله سبحانه لا كالأجسام ولا كالأجسام ولا كالأجسام
أجسامها وهكذا ينتفي خواص جميع الجسم عنه حتى لا يبق إلا اسم الجسم وهو لا
لا يكفرون بخلاف المصريحين بالجسمية وأكثر الجمعية هم الظاهرون المتبعون لظاهر
الكتاب والسنة انتهى أقول قد مر في وجه الرؤية سابقه كفاية لتعريف هذا المقام
لمن آمن وانصف فان التصديق محض لا وقت لا وكشفه هو أن الحق مفوض الصورة مع
جواز تحليه في أي صورة شاء فكل ما ورد في ظواهر الكتاب والسنة انما هو بيان
لأرباب التعبدات التي لا تنافي عظيمة الحق سبحانه وكلامه قدس له لأن الصورة من
لوازم ذاته تعالى وهذا ماثار الشبهة ومنه لا اقدم عن وفق الجمع بين التنزيه ليس كقوله
شيء مع الايمان بالتجلى فيعاشه الحق من الصورة فقد وفق السكالك الايمان من واقع في
أحد الطرفين فهو على نصف الامر بشرطه والله أعلم هذا ومن المقتضى في الله أن من
لقى الصانع أو اعتقد حدوثه أو قدم العالم أو لقي ما هو ثابت لتقديم اجساما كاصل
العلم مطلقا أو بالجزئيات أو أثبت له ما هو متنى عنه اجساما كاللون أو الاتصال بكونه
والانفصال عنه قال الشيخ ابن حجر الهيتمي في التمهيد في الجمعية وأولها أن لازم
واحد من هذه كفر والافلا لأن الاصح أن لازم المذهب ليس بذهب وتوزع به
بما لا يعجز ويظهر كلامهم هنا لاكتفاء بالاجماع وإن لم يصل من الدين بالضرورة
والوجه أنه لا بد من التقيده أيضا ومن ثمة قبل أخذ من حديث الجارية بقصر
لحم التبريم والجمعة في حق العالم لأنهم مع ذلك على غاية من اعتقاد التنزيه
والكمال المطلق إلى هنا كلامه أقول ولا يخفى أن اعتقاد الكمال مشغول بين العوام
والخواص من الجمعية كغيرهم قائم به يعتقدون أنه واجب الوجود عنه في جميع
صفات الكمال مفوض عن جميع صفات القص اجمالا وانما الخلاف مما هو كالأو غير
منه لا والله أعلم أو نفي الرجل أو كذب رسول أو سلال لمزما بالاجماع وعلم تحريرهم من
الدين بالضرورة ولم يجرأ أن يخفى عليه أو عكسه أو نفي وجوب جمع عليه ذلك أو أنه
كفر أو أنما لا يعرفه الا لخواص وما المنكره أو شبهة تأويل نفسه قطعي البطلان أو به
عن العلماء بحيث يخفى عليه ذلك فلا كثر بجمعه له ليس فيه كذب قال شيخ ابن
حجر المحكي في التمهيد تنبيه من أفراد قونا أولها أنه الخ بيان فروع الذي قد مر
فانه لا قطع على عدمه بل ظاهر الآية وجوده قال وما تنزه لم خطأ من كبر انما لم
باسلام فروع لا نأوان اعتقاد بطلان هذا القول لذلك وإن وردت به أحاديث وتبادر
من آيات أوها انما لا يقع غير ضروري وإن فرض أنه مجموع عليه ما إلى هنا

كلامه والفعل المكفر ما تصدده استنزاعه صوابا الذين أو يهود الله كالتقاء مصنف
 بقا ذورة أو يهودا صم أو خمس أو نحو لوق آخر قال الشيخ ابن حجر في التفتة وزعم
 الجويني أن الفعل مجزؤه لا يكون ككفر ارتد وله ثم أن دللت كفره بيقينية على عدم
 دلالة الفعل على الاستخفاف كان كان الالتقاء غشبية أخذ كافر والسجود من أسير
 في دار الحرب بحضورهم فلا كفرة ثم قال تبينه وقع في متن المواقيت وتبعه السيد
 في شرحه ما حصله أن نحو السجود ونحو الشح من مصدق بما جاء به النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم ككفر أجماعا ثم وجه بكونه كفرا بأنه يدل على عدم التصديق ظاهر أو نحن
 نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم إيمانه لأن عدم السجود لفراقه داخل في حقيقة
 الإيمان حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سيدل التعظيم واعتقاد الألوهية بل يسجد لها
 وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وإن جرى حكم الكفر
 عليه في الظاهر ثم قال ما حاصله أيضا أنه لا يلزم على تفسير الكفر بأنه عدم التصديق
 الرسول في بعض ما جاء به ضرورة تكثير من ليس القيار مختارا لأنه لم يصدق في الكل
 وذلك لأننا جعلنا الشيء الظني السادر عنه باختياره علامة على الكفر أي بناء ههنا
 على أن ذلك ليس ردة فلهذا عليه بأنه كافر غير مصدق حتى لو علم أنه شدة لا اعتقاد
 سقيمة الكفر لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما ترى في يهود الشمس انتهى وهو مذهب على
 ما اعتقده أولا أن الإيمان التصديق فقط ثم كما من طائفة أنه التصديق مع التكلمين
 فعلى الأول النسخ ما ذكرناه أنه لا كفرة بنحو السجود للشمس مما ترى من الشارح
 أن فهو عدم السجود لفراقه ليس داخل في حقيقة الإيمان والحاصل أن الإيمان
 على هذه الطريقة التي هي طريقة المتكلمين له حجتان النجاة في الاستمرة وشرطها
 التصديق فقط وأجراه أحكام الدنيا ومناطها النطق بالشهادتين مع عدم السجود
 الغير الله ورمى المصنف بقا ذورة وغير ذلك من الصور التي حكم الفقهاء بأنها كفر
 فالنطق غير داخل في حقيقة الإيمان وإنما هو شرط لأجراه الأحكام الدنيوية ومن
 جعله شارعا لم يرد أنه ركن حقيقي ولا لم يسقط عند المجتزأ الإكراه بل أنه دال على الحقيقة
 التي هي التصديق ألا يصح من الإطلاع عليها وعما يدل على أنه ليس شرطا ولا شطرا
 الأخبار الصحيحة يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان قيسل يلزم
 أن لا ينبر النطق في الإيمان وهو خلاف الإجماع على أنه معتبر وإنما الخلاف في أنه شرط
 أو شرط واجب بان الغزالي منع الإجماع وحكم بكونه مؤسنا وإن الاعتناع عن النطق
 كالمأمي التي تجماع الإيمان وتبعه المحققون على هذا ولم ينطروا الأخذ بالدوى
 بقضية الإجماع أن من ترك النطق اختيارا لم يرد في النار سواء قلنا أنه شرط وهو
 واضح أو شرط لأن ما تقتضيه الماهية لكن أشار بعضهم إلى أن هذا مذهب الفقهاء
 والاول مذهب المتكلمين وبؤيده قول حافظ الدين القسبي كون النطق شرطا لأجراه

الاستكلام لا لعمدة الايمان بين المبدوء به وهذا أصح الروايتين عند الاشعرى وعليه
 المتريدي انتهى ولا يشكل عليه أنه شرط أو شرط لما زعمناه من الاتفاق بذهب
 المتكلمين لا لعمدة الفقهاء قل ذلك فانه مهم لا أهم منه انتهى وقال في الفتح المبين في شرح
 الاربعين في شرح حديث جبرائيل وأما ما وقع في شرح مسلم المصنف يعني النووي
 من نقله اتفاق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على أن من آمن بالله
 ولم ينطق بلسانه مع قدرته كل مخلدا في النار فمعرض بأه لا اجماع على ذلك وبأن
 لكل من الائمة الاربعة قولاً انه مؤمن عاص بترك التلذذ بل الذي عليه جهود
 الإشاعة وبهذه بعض محقق الحنفية كما قال المحدث السكالي بن الهمام وغيره أن الاقرار
 باللسان انما هو شرط لاجراء أحكام الدنيا لحسب انتهى ومنه يظهر أن الاعتداد
 عن النووي بما نقله عن بعضهم في الصفة بأن هذا مذهب الفقهاء لا يتم به
 إذا كان لكل من الاربعة قول بأن تارك التلذذ مع تحقق التصدق الهابي معه
 مؤمن عاص فأين اجماع الفقهاء قال العلامة أبو محمد محمود بن أحمد الدينوري الحنفى
 رحمه الله في شرح البصائر ان الاقرار باللسان هل هو ركز الايمان أم شرط له من
 اجراء الاحكام قال بعضهم هو شرط لذلك حتى ان من صدق الرسول صلى الله عليه
 وسلم في جميع ما جاء به من عند الله تعالى فهو مؤمن فبما بينه وبين الله تعالى وان لم
 يقتر بلسانه وقال حافظ الدين الدينوري وهو المروى عن أبي حنيفة رحمه الله عليه
 ذهب الاشعرى في أصح الروايتين وهو قول أبي منصور المتريدي وقال بعضهم
 هو ركز ولكنه ليس بأصل له كالتصديق بل هو ركز زائد وهو ذات قطب حلة الاكرام
 والمجوز قال غير الاسلام ان كونه ركزا زائدا مذهب الفقهاء وكونه شرطاً لاجراء
 الاحكام مذهب المتكلمين انتهى وفيه تصريح بأن كون الاقرار باللسان شرطاً
 لاجراء الاحكام هو المروى عن أبي حنيفة ومن عطف عليه وكلما كان كذلك
 لم يتحقق الاجماع الذي ادعاه النووي من الفقهاء والمتكلمين فلا يصح الاعتداد
 المذكور على أن معنى كونه ركزا ان كان كذا ذكره في الصفة وبما يزيد من قال
 انه ركز زائد كن النزاع لعملياً وحيد لا يبقى اقوال النووي من عند غيره مبالغة
 عن الاجماع والله أعلم ثم نقول قال في شرح المقاصد من خلاف بما راى ذلك را
 وترك التكلم على وجهه الا بالاداء ابر كذا من مؤمن وخاف والمعرض على عدم
 الاقرار مع المطالبة كقولنا فانتى وقال المحدث ابن الهمام في المسيرة وانتم
 انما ترون بعد اعتبار الاقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه من طوابق به أن به
 فان طوابق لم يقر فهو أى كفه عن الاقرار كفره انتمى واحد من ان التصديق
 القابى لا يتحقق الا بعد تحقق الاذعان التابع له لم يصدق دعوى انتمى صلى الله عليه
 وسلم وكل من قام به الاذعان اذا طوبى بطلان التوهم لا يتصاف فاداهل

دل ذلك بحسب الظاهر أنه لا دواعي حنوه سواء كان عالما بصدق النبي أو لا وإن
 اتقى الأذعان اتقى التصديق لأنه تابع للأذعان إلى هنا من قصد السبيل المقصد
 الظاهر في أن الخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا يجهور المتكلمين والفقهاء
 على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة فإن الشيخ أبى الحسن قال في أول كتاب مقالات
 الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في أشياء ضل بعضهم بها
 وتبرأ بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين الآن الاسلام يحكمهم ويجمعهم فبعضهم فهذا
 مذهبهم وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي أنه قال لا أورد شهادة أحد من
 أهل الأهواء الا الخطايا فانهم يعتقدون حل الكذب وحكي الحاكم صاحب
 المختصر في كتاب المتقى عن أبي حنيفة أنه قال لا يكفر أحد من أهل القبلة وحكي
 أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكوفي وغيره والاعتزلة الذين كانوا قبل أبي الحسن
 تبعوا ما كرهوا والاصحاب في أمور مسائل لم يصلها فعارضه بعضهم بالمثل
 فكفروهم في أمور أخرى استطاع عليها وقد كره المجسمة مخالفتهم من أصحابنا ومن
 المعتزلة وقال الأستاذ أبو اسحق كل مخالف يكفر ناقض تكفيرهم والا فدلنا على
 ما هو المختار عندنا وهو أن لا يكفر أحد من أهل القبلة ان المسائل التي اختلف
 فيها أهل القبلة من كون الله عالما بعلم أو يوجد الفعل العبد أو غير مقصور ولا في جهنم
 ونحوها ككونه مرتباً أو لا لم يثبت النبي صلى الله عليه وسلم من اعتقاد من
 حجتكم بما لا معة فيها ولا العصاة ولا التابعون فعمل أن حجة دين الاسلام لا توقف
 على معرفة الحق في تلك المسائل فإن الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الاسلام اذ لو
 توقف عليها وكان الخطأ قادحاً في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم
 فيها لكن لم يجر حديث شئ منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم أصلاً فإن قيل لعله
 عليه السلام عرف منهم ذلك أي كونهم عالمين بما اجابوا فلم يبحث عنهم المذلل كما لم يبحث
 عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعله يأمر عالمون على طريق
 الجمله بأنه عالم قادر فكذلك الحال في تلك المسائل فلما ما ذكرته مكابرة لان الاعراب
 الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا عالمين بأنه عالم بالعلم أو بالذات وأنه عارف
 في الدار الآخرة وأنه ليس بهمم ولا في مكان وجهة وأنه قادر على أفعال العباد كلها
 وأنه وجد لها بأسرها فالقول بأنهم كانوا عالمين بهما لم يفسد بالضرورة وأما العلم
 والقدرة فهما بما يتوقف عليه ثبوت ثبوته فتوقف دلالة المجيزة عليهم ما فكان الاعتراف
 والعلم بها أي بالثبوت ليس بالعلم بهما ولو اجابوا فلا فذلك لم يبحث عنهم كما قال الامام
 الرازي الاصول التي تتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أدلتها على ما يلقى
 بأصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بيتنا وروى أي زيارا سادته بعد أن لم تكن ثم رأى
 عنقه وذهب قد اسود جميع جباهه الاحبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء

وحسن الخلق الى جميع تلك الجبلات فانه يضطر الى العلم بأن محدوده قاعل محتار
 لا يتم لانه الفاعل المحكم على علم قاعله واختياره ضرورية ودلالة المجهز على صدق
 المذهب ضرورية ايضا واذا عرفت هذه الاصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت
 ان اصول الاسلام جليلة وان أدلتها بجيلة واضحة فلذلك لم يبعث عنها اختلاف المسائل
 التي اختلف فيها فانها في الظهور والجلالة ليست بمثل تلك الاصول بل أكثرها
 بما ورد في الكتاب والسنة ما يقبله البطل معارض لما يفتح به الحق فيها وكل واحد
 منهما ما يدعي أن التأويل المأثور لمذهب أولي فلا يعجز عن جعلها بما يتوقف عليه
 صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم ولذا كرا لا نحا كفره
 بعض أهل القبلة ولتقص عنها على سبيل التفصيل وفيه أبحاث الاول كثر المعرفة
 في أمور الاول في الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائما به فذات الصفات
 الكساية التي هي العلم والقدر والحياة وتطاولها عن كره أي من كره انصافه
 بها جاهل باقده والجاهل باقده أكثر قلنا الجاهل باقده من جميع الوجوه كمرل كس ليس
 أحسن من أهل القبلة فيجوز كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأقدم أدل
 عالم قادر خالق السموات والارض والجهل من بعض الوجوه لا يضتر والالزم تكفير
 المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه أي لو كان الجهل بتفاصيل
 الصفات قادرا على الايمان لكفر بعض الاشاعرة به منهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها
 وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيما اختلفوا من ذلك
 الامور انكارهم ايجاد الله لفضل العبد والله ~~فما~~ فاما أول فلا نهم جعلوه غير قادر
 على فعل العبد اتماما على منه كالجباية واما على مثله كالبلقي واتباعه واما على
 الصحيح مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد قادرا على فعله فهو ثابت الشريك
 كما هو مذهب الجورس حيث أتوا له شر كالإله قدر أحدهما على عقده واد الاخر
 واما ثانيا فلا جماع المة مقدم من الامة على التضرع والابتغال الى الله في أن يرزقهم
 الايمان ويحببهم من الله ككفر وميرت كرونة لانهم يقولون قد فعل الله من الخطف
 ما أمكن لو جوبه عليه وأمانته الايمان فليس من فصل بل من فصل العباد فالله
 فلا فائدة في ذلك الا ابتغال الجميع عليه قلنا الجورس لم يكروا بوجه سم ان الله لا يتدر
 على فعل الشيطان بل ~~ككفر~~ والكفر وهو فواه منبأ هي من دورات الله ومجزه
 من دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الامة فبالله ~~له~~ وأيضا حرق الاجماع
 مطلقا ليس بكفر بل حرق الاجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين ثم انما
 أن حرق الاجماع الذي ذكره ككفر فلهذا الطريق ليس مذهبهم بل نحيه انه لازم
 ومن يلزمه الكفر ولا يعلم لم قلتم انه كافر فلهذا قولهم جفت المرات وفي الحديث
 المصيح من قال القرآن شلوخ فهو كافر قلنا آحاد لا تفيد علما والمرد باخلوق هو

المختلف أي المعتبر قال خلق الأفلاك واختلقه وقطعه أي اقترعه وهو كونه بلا خلق
 والتزاع في كونه معلقا يعني أنه حادث الرابع قد أجمع من قبلهم من الائمة على أن
 ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد في الحديث أيضا وهم يتكلمون حيث يشعرون
 أنه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا لمنع الإجماع على تقدير ثبوته
 منع من كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم شيء أي ثابت مستقر
 في الازل فإنه قد صرح بمذهب أهل الهوى سيما اتفاق الأحوال الذين كانوا قبل بلقيس
 هاشم لأن ذاته عندهم وجوده يعني أنه تعالى في الأحوال يلزم بهم القول بأن ذات الشيء
 عين وجوده فإذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الازل بالأفعال كانت وجوداتها
 كذلك فذواتها لم تكن حيث لم توجد وجوده قديمة من غير استناد إلى فاعل أصلا وهذا
 استنع من القول بوجود الهوى القديمة المستندة إلى فاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم
 الزام للكفر عليه سبب ما ذهبوا إليه والزام غير الالتزام والزام غير القول به كما عرفت
 السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على أن منكرها كافران قال تعالى بل هم
 باطلون وهم كافرون قلنا الملقاة حشوة في الالتقاء والوصول إلى محاسة الشيء وذلك حال
 في حشوة تعالى فتمين أنه في الآية مجاز فاعل المراد به لقاء ثواب الله لأمره فإن
 المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول إلى دار الثواب الثاني من تلك الأبحاث تكفير
 المعتزلة الأصحاب بطور الأولى انكار كون الصفة فاعلا لخصيصه لا يوجب كونه شيئا
 الصانع الممارضة فيس الثابت على القول بعدم استنادنا إلى الجواز
 استناد الحوادث إلى الله تعالى الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الفاعل
 هو قياس على حاجة أفعالنا في حدوثها إلىنا فإذا لم يخرج في حدوثها إلىنا لم يكن
 القياس فالقول به استدلالا بآثار الصانع العالم وهو ككفر قلنا ليس الطريق
 إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الصانع منه غير في القياس المذكور إذ قد تقدم لنا
 في إثبات الصانع وجوده نسبة لا يحتاج فيها إلى هذا القياس الثاني من تلك الأمور
 نسبة قول العبد إلى الله تعالى لأنه يلزمه كونه فاعلا للصانع بخلافه ثم انظر إلى الأمور
 على يد الكاذب ادعائه أنه فعل قبيح وقد جوزه صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمجهز
 دلالة على صدق النبي عليه السلام وبما أيضا الكذب عليه سبحانه غير نعم الوفاق
 من كلامه في وعد ووعدده وفيه إبطال الشرائع بالكلية قلنا قد أجبتنا عنه بما مر من
 أنه لا يوجب بالنسبة إليه تعالى بل الأفعال كلها يحسن صدورها عنه ومن أن يظهر
 المجهز على يد الكاذب وإن كان ممكنا صدوره عنه عقلا إلا أنه معلوم انتفاءه عادة
 كسائر العادات إلى آخر ما ذكر في البحث من كيفية دلالة المجهز الثالث إثبات
 الصفات قول يقدم ما تعدد وقد كفر النصارى للقول بقدم ثلاثة فكيف الستة
 أ والسبعة قلنا قدم جوابه في بحث القدم وأشيع إليه في مباحث الصفات الرابع

قولهم المتقدم فانه يقتضي عدم كون المجموع قرآنا لحدونه قطعاً اذ هو مركب
 مما لا يجمع في الوجود بل بعدم المتقدم عنده وجود المتأخر فلما ذكرتم مشتملة
 الازام لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد انتفت
 وما تتكلم به حروف واصوات آخر لا نسمعه ليس كلام الله فقد ركنكم الكفر ايضا ولا مغزى
 لكم الا ان تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا
 الكفر فنقول نحن مسئلة فلا يلزمنا ايضا الثالث من اجبات التكفير قد كفرنا بجملة
 لوجود الاول ان نجسمه به سهل به وقد مر جوابه وهو ان الجهل باقعه من بعض
 الوجود لا يضركم الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم فعلا ليس الجسم عابدا
 لغير الله بل هو المعتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر على كل شيء عابدا لله
 الشرع على تأويل ولم يؤوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة
 الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلالك كفر الا لانهم جعلوا
 غير الله الها فلم يزلوا المشركين وهؤلاء الجماعة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله
 الها فلما ذكرتموه ممنوع والمعتقد ما تقدم من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم
 يحصل غير الله الها حتى يكون مشركا الرابع من تلك الاجبات قد كفرنا بالروافض
 وانظر ارجح بوجوده الاقل ان القدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم الله وان
 والاحاديث الصحيحة بالتركيب والايان تكذيب للقرآن وللرسول عليه السلام
 حيث اتفق عليهم ومنهزم فيكون كفرا قلنا لا نشاء عليهم خاصة أي لا نشاء ان القرآن
 على واحد من الصحابة بخسومه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قد حو افه ليس داخل
 في الشاء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيهم عندهم فلا بدون
 قدحهم تكذيبا للقرآن وانما الاحاديث الواردة في تركيبة بعض معين من الصحابة
 والشهادة لهم بالجنة من قبيل الاتحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او بقول ذلك الشاء
 عليهم وتلك الشهادة مقيدة بشرط سلامة العقيدة ولم يوجد عندهم فلا يلزم
 تكذيبهم للرسول الثاني لا يجاع معتقد من الامة على تكفير من كفر عن جماعة الصحابة
 وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك الجماعة فيكون كفرا لنا هؤلاء أي من كفر
 بجماعة مخصوصة من الصحابة لا يسألون كونهم من اكابر الصحابة ومعتناهم فلا يلزم
 كفره الثالث كره على الله عليه وسلم من قال لاشية المشركين كفره بانه أي بالكفر
 أحدهما قلنا اتحاد وقد اجتمعت الامة على أن اسرار الاتحاد ليس كمن ومع ذلك
 نقول المراد مع اعتقاد أنه مسلم فان من ظن المسلم انه يهودي أو نصراني وماله باهر
 لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير أحد في القبله موافق لكلام النبي
 الأشعري والفقهاء كما ذكرنا اذا افترضنا عقائد الفرق الإسلامية وجدناها ما يوجب
 الكفر قطعاً كاعتقاد الرابطة الى وجوده غير الله سبحانه او الى حلوله في بعض انعماس

الناس أو إلى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو إلى ذمته واستخفافه أو إلى استباحة
 الحرمات وإسقاط الواجبات الشرعية من شرح المواضع التي استجبت المستقلة على نفي
 الصفات القديمة التي أثبتت بالاشاعة بأن القول بالقدماء المتعددة كفر إجماعا
 والنصارى إنما كفروا لما أثبتوا مع ذاته تعالى صفات أي أو صفات ثلاثة قديمة معوها
 أضافهم وهي بمعنى الأصول واحدة ألقنوم قال الجوهري وأحسبها رومية هي العلم
 والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم
 بالحكمة وقد وقع في بعض النسخ القدر قبل الوجود وهو موقوف كيف لا يكفر من
 أثبت مع ذاته تعالى سبعة من الأوصاف القديمة المشهورة أو أكثر كما إذا ضم إليها
 التكوين وغيرها من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبه واليد وغيرهما
 والجواب أنهم أي النصارى إنما كفروا لأنهم أثبتوها أي الأضاف المذكورة ذوات
 لا صفات وإن تحاشوا من التسمية بالذوات وهو ما صفات فأنهم قالوا باتشغال اقنوم
 العلم وهو الكلمة إلى المسيح عليه السلام والمستقل بالانتقال لا يكون إلا ذاتا وأثبت
 المتعددة من الذوات القديمة هو الكفر إجماعا دون إثبات الصفات القديمة في ذات
 واحدة وأيضا إنما كفروا هم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة
 لأن إثباتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبهم وما من إله إلا الله واحد فمن أثبت صفات
 متعددة لآله واحد لا يكون كفرا من شرح المواضع التي استجبت في شرح القصة
 اتفق في ستة أربعين وسبعة أوجه في جميع نسيجي فسألني عن الجليل على كون
 نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الأنبياء أخذت من النقل ما يدل على ذلك
 فطلب مني دليلا على ما قلتم فبعضرتني في ذلك الوقت حتى نقول النبوة حكمة والحكمة إنما
 عملية أو عملية أو جامعة بينهما وحكمة موسى عليه السلام كانت عملية لاشغالها على
 كمال شافته وأعمال متعبة وحكمة عيسى عليه السلام كانت عملية لاشغالها
 على التجرد والروحانيات والتصوف المحض وحكمة محمد عليه السلام جامعة بينهما
 فالأولى بعده إن كانت حكمة عملية فهو موسى وإن كانت عملية فهو موسى
 وإن كانت جامعة بينهما فهو محمدى فقد اختصت عليه النبوة بالضرورة انتهى
 والظاهر من هذا هو القبول والتسليم وفيه أن هذا لا يمنع من أن يحيى نبي يقر شرعية
 من قبله فلا يفيد كون نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء عليهم السلام والمراد هو
 هذا من خط النبي إبراهيم الوحدى وأما شرعية من قبلنا فغير لازم علينا لأن النبي
 عليه السلام قال شرعيتي نصحت كل شرعية والتسلط بالتسوية لا يجوز ولأن النبي
 عليه السلام كان ينظر الوحي في الواقع ولو جاز العمل بالشرع السابق لعمل به وهذا
 لما رأى محمد رضى الله عنه ينظر في التوراة وأما حُرَّت وجنتاه غضبا وقال أمتي وكون
 أمتي كما توكلت اليهود والنصارى واقع لو كان ابن عمران حيا لما رآه إلا أتيا من

بعد في الخلق لا ينزل المرئيل الشاخي في معنى القوة فلهذا القوة معنى المتعارف عند
 الجمهور فهو يمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الرحمة المحي بالقوة
 وهي الصفة التي بها يمكن الحي من الفعل وتركيب الارادة والى لافها ايضا هو كونه
 بحيث لا يفعل به مريعا ثم فاسد عمل في كونه التي سلقا حيوانا كان او غير
 هذه الحقيقة ثم نقل من القدرة الى لازها بالنسبة الى الفعل المقدور وهو ان كان مسرورا
 مع عدمه وهذا المعنى يقابل الفعل بمعنى الحصول من شرح هداية الحكمة لخواجه
 زاده (المبحث الثامن في تقرير مذهب الحكما في الجنة والدار والثواب والعقاب) اما
 القائلون بتمام المثل فيقولون بالجنة والنار وما ورد به الشرع من التفاصيل لكن
 في عالم المثل لا من جنس الموصولات المحضة على ما يقول به الاسلاميون واما
 الاكثرون فيصرون ذلك من قبيل الذات والالام العقلية وذلك ان النفوس البشرية
 سواء جعلت ازلية كما هو رأي افلاطون او لا كما هو رأي ارسطو فهي ابدية عندهم
 لا تنفك بغير الرب الذي يبقى ملتزمة بكالاتها بمنهجة بادراكها وذلك سعادتها
 وواجبها وجنائها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او سالتا بقصد الذات
 وفسادا لاختلافات وقتها وشقاوتها ومختلفات وقتها على ما هي من اختلاف التفاصيل
 وانما لا تتنبه لذلك في هذا العالم لاحتغرافها في تدبير البدن واقامها في كدورات
 عالم الطبيعة علما من العلائق والحوادث الزائلة بدائرة البدن وما ورد في لسان اشعر
 من تفاصيل الثواب والعقاب وما يعلق بذلك من السمات فهي بجزات وهارث
 عن تفاصيل احوالها في السعادة والشقاوة واختلاف احوالها في الذات والالام
 والتدريج مما لها من دركات الشقاوة والدرجات السعادة فان الشقاوة السريعة انما
 هي الجهل المركب الراسع والشراة المضادة للملكية الفاضلة لا البهل البسيط
 والاشلاق الخالصة عن غايي الفضل والسرارة فان شقاوتها متطرفة بل وبالاعتراض
 الشقاوة أصلا وتفصيل ذلك ان فوات كالات التفرع يكون انما لا يمدى كفتان
 قرينة العقل او وجوده كوجود الامور المضادة للكالات وهي انما راحة او غير
 راحة وكل واحد من الالام الثلاثة كما يجب القوة النظرية والصلبة فتجربنة
 فلهذا يجب انما ان القرينة في القوتين مائة وغير مائة وربع الموت ولا ذاب بيه
 حسلا والذي يوجب مائة راسع في القوة النظرية يتجول المركب الذي صار مائة
 لانفس غير مفارقة عن غير مائة راسع في مائة راسع واما الثلاثة الباقية فهي
 النظرية غير الراسعة كاعتقادات العوام والمثناة والجملة الراسعة وغير راسعة
 كالاخلاق والمساكن الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فتروى بمسدة الموت امدام
 راسعها اول كونه احيات متفاداة من الافعال والاعزجة فتروى بزواياها
 مختلف في مدة الراداة وضعها وفي سرعة الزوال وبما فيه من العذاب بها في السلم

والكذب بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كما لا فاهم الاكتسابها
ما يضاف الى الكمال اولاً لاشتغالها بما يضرها من اكتساب الكمال اولاً لاشتغالها في افتناء
الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم وأما النفوس السليمة الخالية عن الكمال
وهي باقية ومن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة راحة الله تعالى خالصة الى سعادة
تليق بها غير تالفة بما يأتى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا تجوز
ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تعلق بأجسام أخرى لئلا تنزل الى الابلالات
الجسمانية ويثبت انما ان تصير مباديها وصورها وتكون نفوسها وهذا هو القول
بالناسخ وانما ان لا تصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والغاوي من انها تتعلق
بأجرام اوية لا على ان تكون نفوسها مدبرة لأمورها بل على ان تستعملها
لا مكان التخلي ثم تتقبل الصور التي كانت معقدة عند هارفي وعندها قد شاهد
الظواهر الخروية على حسب ما تنقلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولداً من
الهواء والادخنة من غير ان يثار من اجابة فتضي فيضات نفس السانية ثم ان الحسكة
وان لم يثبت والمعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم يشكروا غاية الانكار
بل جعلوها من المأكولات على وجه إعادة المعدوم وجوزوا سبل الآيات الواردة فيها
على غلواها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفاً لاصول الحكيمية والقواعد الفلسفية
ولما يستبعد الوقوع في الحكيمية الالهية لان التبشير والادعاء انما هو في أمر نظام
المعاش وصلاح المعاد ثم الابعاد ذلك التبشير والادعاء شواب الطبع وعقاب المعاصي
تأكيدها ذلك وموجب لا زبداد التفع فيكون خبرا بالقياس الى الاكثريين وان كان
ضرافي حق المصذب فيكون من جهة التبشير الكثير الذي يلزمه شر قلبه بمقتضى قطع
المعصية لصلاح البدن (من شرح المقاصد في الفصل الثاني من المقصد السادس
في السمعات) قال الفاضل المهريري في آخر البحث الاول من ذلك الفصل بمداً ورد
أدلة المنكرين لاعادة المعدوم وأجوبة المثبتين لها وقد يجاب عن جميع الوجوه بأن معنى
بالاعادة ان يوجد ذلك الشيء الذي هو بجميع عوارضه وأجزائه بحيث يقطع كل من
يراه بأنه هو ذلك الشيء كما يشاهد كلامك ان تلك الحروف بتأليفها وهيئاتها ولا
بغير كون هذا اسعاداً في زمان وذلك يستدعي زمان آخر ولا المناقشة في ان هذا نفس
الاول أو مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل شئ من الوجود انتهى
في إعادة المعدوم اختلف العقلاء في ان الشيء اذا عدم وفي هل يمكن اعادته بعينه مرة
أخرى أم لا أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أنه محال وهو قول أبي حنيفة البصري
وجهود الطوارق وماتجاهل مشايخ المعتزلة فقد اتفقوا على أن إعادة المعدوم ممكنة الا
أنهم فرغوا هذه المسئلة على مذهبهم وذلك لان عندهم المعدوم شئ قائم اذا عدم لم
تبدل ذاته المحضة بل زالت صفته الوجودية فلا كانت ذاته المخصوصة باقية حاتية

العدم والوجود لا جرم قالوا إعادة المعدوم جائزة وإنما صح ما قلناهم يقولون الشئ
إذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيا محضاً وقد عاصر قالوا لم يبق له حال العدم هو بية
ولا خصوصية ثم انهم مع هذا المذهب قالوا انه لا يمنع وقدرته تعالى إعادة بيت
وهذا القول لم يقل به أحد من طوائف العقلاء إلا أصحابنا والذي يدل على صحة هذا
القول أن الشئ إذا صار معدوماً فإنه بعد ذلك قد بقى جازم لوجوده والله تعالى قادر
على جميع الجبروتات فوجب القطع بكونه تعالى قادراً على إعادة بيت بعد عدمه
وأنما قلنا أنه بعد عدمه بقى جازم لوجوده أنه قبل عدمه كان جازم لوجوده لأنه وهذا
الجواز إما أن يكون من لوازم حقيقةه وإما أن يكون من لوازمه من لوازمه من لوازمه من
كان من لوازم حقيقةه وجب أن لا يزول وإن كان من لوازمه من لوازمه من لوازمه من
الحقيقة بحيث يجوز له أن لا يزال الجواز فيبقى الكلام إلى جوار الجواز ولا يسل
يل ينتهي بالأشياء إلى جوارهم من لوازم الحقيقة وهذا يقتضيه قولهم "الجواز
سائق الوجود والعدم ثبت بهذا أن الجواز حاصل أبداً وإنما تعالى قادر على كل
الجبروتات فقد تقدم أنبأه ويلزم من مجموع الأمرين كونه تعالى قادراً على عدمه
المعدوم (من الأمرين إلا ما لا رازي رحمه الله) وأما ما قد ذكرنا من مطالبه من
المعاد أربعة أولها كيفية تعريب العالم الأصغر وهو الإنسان والثاني كيفية عارنه
بعد تعريبه وهو البعث والحشر والنشر والمطلوب الثالث كيفية تعريب الإنسان له
وقد ينسب إليه دليل العقل جوازه وإنما الوقوع فلا يمتنع أن يكون ذلك من مراتب
قال الله تعالى في صفة الأرض يوم تبدل الأرض غير الأرض وأما الجبل إلى عدد رز
أحواله في آيات أحدها قوله تعالى وحملت الأرض والجبال فدكا فداً واحدة
وثانيتها قوله تعالى إذا رجفت الأرض رجاً ورجفت الجبال رجاً وثالثتها قوله تعالى
كأنهم المنفوش ورابعها وسيرت الجبال فكانت سراباً وأما البحار فقال في صفة ما
والبحر المسجور وإذا البحار فجرت وأما السموات فذكر صفاتها في آيات أحدها يوم
تشقق السموات فالدخان يخرج من تحتها وثانيتها قوله تعالى وإذا السماء انشقت وإذا
انشقت وثالثتها وقفت السموات فكانت أبواباً ورابعها قوله تعالى يوم تكون السموات
كالدخان وقال تعالى في صفة الشمس والقمر إذا الشمس كورت وإذا القمر ابيض
وقال تعالى وجعل الشمس والقمر بقول الإنسان يومئذ ابداً من وأما ما يعزب عن
فهو أنه تعالى كيف يعبر هذا العلم الأكبر بعد تعريبه ولم يثنائه في هذه المسألة هو
أنه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكليات تدور على جميع محلاته كونه تعالى قادر
على خلق الجنس والناس وعلى إيصاله مقادير الثواب والعقاب إلى المطيعين والمطيعين
وأما تفاصيل تلك الأحوال فلا يمكن معرفتها إلا من لقوا الله في الآخرة وفي كل يوم
الناس من سقراط أنه قال بسبب قيام القيامة أن الأرض موصوفة على الأحوال

على الهواء والهواء على النار والهواء والنار صاعدان بالطبيع بسبب المدافعة
الحاصلة من صعود الهواء والنار بقيت الارض واقفة ثم ان تأثير تلك النار في الارض
يرداد يوما فوما فاذا بلغ النهاية حصل الغايان في البصار وتساعد الايجرة العظيمة
المسيرة منب الى السموات ثم ان حر الشمس من فوق وحركة هذه الاجرة المتصاعدة من
تحت يجتمعان ويصير الجرموع وثر في السموات فتصير الافلاك كالنحاس المذاب
ويصير الكل ويكون لها الهب وحرارة فوق الغاية والارواح الشقية المتعلقة بذلك
هذا العالم الجسماني بقيت ههنا فاحترقت بتلك الاجسام الذائبة الحارة المحرقة
وهذا هو المراد من جهنم ومن عذاب اهل النار وفي هذه المسئلة سوى ما ذكرناه
مذاهب هجينة ولكنك في هذا القدر (من الاربعين في آخر مسئلة المعاد) جهنم وحكام
منكرين آخر من جسماني وادرا ثبات امره مد اثبات معاد روحاني كره انه
وروحاني زدايشان مبادرت ان مفارقت نفس از بدت خود واتصال او بعالم عقلي كه
عالم مجرد است ومعادت وشقاوت نفس است واما في فضائل ورد اهل تقاضيه بعض
درونا يل كلام ايشان گفته اند پوشيده نمائند كه في ابن بعض از حكما مشرب اجساد را
من في برقي بنوت و ~~مذاهب انبيائيست~~ كه ايشان بقياس قاسد و غل كاسد
بنسب دارند كه مشرب اجساد است و بعضي نبياد مشرب ارواح است و اگر بعضي
از عبارات انبياء عليهم السلام من على مشرب اجساد است براي تفهيم هوامست
بناحية اهل حق بيرهان صحيح ميدهند كه حق تعالى از صلحت جسمانيه مبرا است
و تاويل آيات قرآني كه دلالت بر انصاف او بصفات مذكوره دارد ميكنند لكن
محقق دولي در جهنم معاد جسماني گفته وقال المفسرون في تفسير قوله تعالى قل
يعنيها الذي ائتياها قول مرتزاة لا حجة رات هذه الآية في اي من خلفناهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم و اناء بعظم قدرته يبيده و قال يا محمد اني انبه يحيي هذا بعد
ما رمت فقال صلى الله عليه وسلم ثم ويبعثك ويدخلك النار وهذا عما قطع عرق التأويل
بالكلية و لا شك ان الامام الانصاف أنه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى
الله عليه وسلم وبين انكار المشرب الجسماني و محققان حكما بناحية معاد روحاني را
بطريق عقلي اثبات ميكنند معاد جسماني را نیز بر وجهي كه انبياء صلوات الله عليهم
وسلامه بيان فرموده اند و متكلمين بر ان اقتدا كرده معاد را بداند و وجوب تصديق
آن وجه كه انبياء عليهم السلام فرموده فائند و بان ايمان آورده اند و شيخ رئيس ابو علي
ابن سينا بر قياس ايشان مطلع شده و آخرو شفا و نجات كه هريك كليات از اثباتات
نصريح باین معنی كه تصديق مشرب اجساد كرده است مبكر پديجب ان يعلم ان المعاد
منه ماهو قبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريقة الشرع و تصديق خبر
النبوته و هو الذي لابد من هذا البت و خراب البدن و خيرات و شروره معلومه لا يحتاج

لکن این صفت و قد بطلت اثر بیهوده الحقة التي أنا ما به اسيد ما وهو لا ناهي مدني الله عليه
 و سلم حال السعادة والاشارة التي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعدل والافاضال البرهاني
 وقد صدقت النبوة وهو السعادة والاشارة الثابتان بالافاضال والنسوان كانت
 الاوهام ناهية من تدورهما الا ان و باوجود این تصریح از شیخ رئیس امام محمد
 غزالی قدس سره که مقتضای علم او در این اهل صفای دینی معاد جسمانی را منسوخ
 نسبت فرموده و از جمله منکران معاد جسمانی شمرده است که بواسطه نبی بودن امام
 قدس سره شیخ را بنفی معاد جسمانی آفت که چون معاد جسمانی نبوی ابدیست عالم
 اجسام است در میان منافات جمیع در میان قول بقدم عالم جمیع فلا صمم مبلور بد
 و بیان حشر جسمانی ممکن نیست که نفوس ناطقه بر بدن غیر تنهای ابدی
 حشر ایشان جمیع است یعنی ابدان غیر تنهای و اسکینه غیر تنهای است و حال آنکه
 تنهای ابعاد یوهان و باعتراف ایشان ثابت شده و او شیخ ثابت یارین و ثابت
 این عالم بی او و عنصر بره بر یابی که هست ران پس امام قدس سره این سبب را
 کرده بعضی گفته اند ظاهر این تصریح از شیخ و با خود انکار او معاد جسمانی را
 بناسن که در کتاب معاد بر وجه مبالغیه و نفی او در بعضی کلام نموده بر عم خود رینی او
 دلائل اقامت کرده بنابر جهت میان فلسفه و شریعت که ثبات معاد جسمانی
 از حدیثی حکم نموده است بلکه از حدیثی شریعت که قائل به لایزال نبی و شایف
 فلسفه است پس اثبات شیخ مر او را در این تصریح از مسائل عامه است بلکه
 مراد از جهت میان فلسفه و شریعت و پوشیده و عکس او بود که این حشر مد دور
 بنابر آنست که نفوس ناطقه حادث شده باشند نزد حدوث بدن و بعد از فساد او بی
 باشند چنانچه مذهب علم اول و اتباع اوست و بعضی گفته اند نفس ناطقه هر بدن
 با او حادث شده با او نیز فاسد می شود و اما افلاطون و کسانی که اتباع او بودند بر قدم
 نفوس ذهاب کرده بتناسخ قائل شده اند و لهذا درین جهت اختلاف بسیار را در بعض
 حکما که اهل تناسخند واقع شده بعضی از ایشان چون هر نفس و فیثاغورس و سقراط
 و بقراط و افلاطون گفته اند نفوس که میگردند در ابدان و ظاهر شده زوایای
 جسمانی و به عالم قدس جلالت خلاصی یافته آن نفوس گفته اند که جمیع کائنات بنسب
 از قوه و فعل آمده و از کمال است ممکنه بالقوه چیزی مراد است را ما به باشد اما نفوس
 ناطقه که از کمال است بالقوه چیزی در مانده باشد پس این نفوس در بدل تحصیل کمال
 ممکنه در ابدان انسانی متردد اند از بدنی در بدنی منتقل میشود و تا کائنات این ابدان و علوم
 و اخلاقی بقایت رسد پس در وقتی که مجرد و ظهور شده قطع از ابدان یکبار
 و این انتقال را نسخ گویند و بعضی گویند که تنزل بابدان حیوانی زده و بدن انسانی
 بدن حیوانی گفته اند اما اوست منتقل میشود چنانکه او بدن نافع بدن شری منتقل

شود و از بدن جبان شدن خبر گوش و این را صبح گویند و بعضی گفته که تفرل یا جسام
 نباتیه میکند و این را صبح میگویند و جوی که قبور بر نقل میچامد میداشته اند چون
 معادن و بساطت و آراف صبح میگویند و ایشان گفته اند که این تنازلات مذکور
 مراتب حقوبانند و در رکات جهنم که وارد شده عبارت از آنست و اما متصاعده
 کامل گشتن را در جمیع صفات از بدن تخلص یافته به عالم قدس پیوند چنانچه
 کثافت و کلبه بود که مرصفا حاجت ایشان را به تکمال متعلق با حرام و مباح و نیز میشوند
 و پوشیده نمند که این ظنون فاسد را و هلم کلمه در جمیع یابند که بعضی بر قدم نفوس
 و بقدر ایشان و حال آنکه متکلمین همه را ابطال کرده اند چنانچه در جای خود
 مبین شده و بعضی گفته اند که بعضی حجتان صوفیه رنگ تناسخ دارد و ایشان ابعده
 طوائف اند از این مذهب لیکن به بروز فائدت و حضرت نور بخش میفرماید الفرق
 بین التناسخ و البروز ان التناسخ وصول الروح اذا فارق من جسده الى جنسین قابل
 للروح یعنی فی شهر الرابع من سقوط النطفة و قراره فی الرحم و كانت تلك المصارفة
 من جسده و الوصول الى آخر معان غیر تراخ و البروز ان یقبض روح من ارواح الکملة
 لی کامل کانتضی علیه التجلیات و هو بصیرة ظهوره و یقول اناه و اما منکران
 معاد مطلقا آنست که میگویند نفس جزا چیست پس در زمان موت انسان نفس هم
 منعدم میشود و اعاده معدوم نزد ایشان محالست و در شرح مواضع مذکور است
 و اعلم ان الاقوال الممکنه فی مسئله المعاد لا ترتد علی خمسة الاول ثبوت المعاد
 الجسمانی فقط و هو قول اکثر المتکلمین النافین للنفس الناطقة و الثاني ثبوت المعاد
 الروحانی و هو قول الفلاسفة الالهیین و الثالث ثبوت جسمانها و هو قول اکثر المحققین
 کاخلجی و الفسزالی و الراغب و ابی زید الدیوسی و معمر من قدماء المعتزلة و بالجمهور
 من متأخری الامامیه و کثیرین من الصوفیه فانهم قالوا الانسان بالحقیقة هو النفس
 الناطقة و هی المسکلف الطبیع و العانی و المشاب و المعاقب و البدن یجری مجری
 الآلة و النفس باقیه بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لکل واحد
 من الارواح بدنا متعلقا به و یتصرف فیها كما کان فی الدنیا و الرابع عدم ثبوت شی
 منها و هذا قول قدماء الفلاسفة الطبیعیین و الخمس التوقف فی هذه الاقسام
 و هو منقول عن جالینوس فانه قال لم یبین لی ان النفس هل هی المزاج فیعدم
 عند الموت و یستحیل اعادتها و هی جوهر باق بعد فساد البدن فیمكن المعاد
 انتهى الی هنا من شرح جام کتبی نحافی سورة المؤمنین اعلم ان النفوس الانسانیة
 سواء جعلناها مجردة أو مادیة حادثة عند الفناء و کونها اثر القادر المختار و انما
 الکلام فی أن حدوتها قبل البدن لقوله صلی الله علیه وسلم خلق الله الارواح
 قبل الاجساد بالقی عام و بعده لقوله تعالى بعد ذکر اطوار البدن ثم انشاءناه

في قلبه عدوه ويحيا أعطاه محاربه به عدوه مما يستطيع من قوة ومن رباط الخيل
 وبانصاره المؤمنين وأولياؤه المقاتلين صفاء كآتهم فيان من صوص اودة الخيرة
 تربط عدوه عليه اذا شاء اودة الخيرة فيقطعنه فيقتله ويربما يستولى على ديار المسلمين
 وأموالهم كذلك يمنع الله المؤمنين من عدوهم الذي لا يراه المؤمن وعدوهم ابا العقبان
 والحفظة اذا شاء تربط عليه هذا العدو اذا شاء فيضنه فيقتله وهو الطاعون الذي
 قال عليه السلام وهما طعنان طعن نافذ من عدو ظاهر هو شيطان الانس وطعن
 غير نافذ من عدو خاف وهو شيطان الجن وهو الوغز وامام اجاب الحديث الاخر الذي
 هو شامخ بن محمد بن محمود حدثنا نصرنا عمارة شاذلة قال حدثني محمد بن اسحق عن
 ابيان بن ابي صالح عن شهر بن حوشب الاشعري عن راية رجل من قومه وكان شهيداً بموت
 عمار قال لما اشتعل الوجع قام أبو عبيدة بن الجراح خطيباً في الناس فقال أيها الناس
 ان هذا الوجع رجعة ربي ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم وان أبا عبيدة
 يسأل الله أن يشم له من حظه قال فطعن فالت واستخلف على الناس معاذ بن جبل
 فقام خطيباً بعده فقال أيها الناس ان هذا الوجع رجعة ربكم ودعوة نبيكم وموت
 الصالحين قبلكم وان معاذ يسأل الله أن يشم لآل معاذ من حظه فطعن في راحته
 فاقتدراً يتهم خطير الياسم يقبل ظهر كفه ثم يقول ما أحب أن لي فيك شأ من الدنيا
 فلما مات استخلف على الناس عمرو بن العاص فقام فبنا خطيباً فقال أيها الناس
 ان هذا الوجع اذا وقع فانه يشتم على اشتعال النار فقبيلوا منه في الجبال فسمه في هذا
 الحديث وجعا والوباء والوجع مرض كسائر الامراض التي تصيب الناس من تساغى
 الطبائع وغلبة بعض الامشاج وان لم يكن هنالك طعن انسان ولا وحرجن فيعوز
 أن يكون الطاعون على نمرين معناه ومنه وجع ووباء يقع من غلبة بعض الامشاج
 الذي هو الدم أو الصفراء اذا احترق أو غلب ذلك من غير سبب يكون من الجن
 ومنه ما يكون من وغر الجن كما يكون القرح داء ووجعا يصيب الانسان من احتراق
 الدم وغلبة الامشاج فيحرقه الجلود ويشرح وان لم يكن هنالك طعن من الانسان
 ومنه ما يكون من طعن الانسان قال الله تعالى ان يسكم قرح فقد مس القوم قرح
 مثله وقد قرئ بنهم القاص وقصه والقرح بالقح الجراح والقرح بالضم الخراج
 ويسمى الطعن والخراج قرحاً كذلك هي التي صلى الله عليه وسلم وصاحبا
 أبو عبيدة ومعاذ الطاعون الذي هو وغر الجن داء ووجعا ومعنى قوله ودعوة نبيكم
 ما جاء في الحديث عن أبي تلابة عبد الله بن زيد الجرمي انه كان يقول بلغني من قول أبي
 عبيدة وقول معاذ ان هذا الوجع رجعة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم
 فكنت أقول كيف دعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم لآلته حتى حدثني من لا آتهم
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم له سمعه منه جاءه جبريل فقال ان قتلا ماتك يكون

بطعن أو طاعون قال بفصل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فإلطاء
 من ين تعرفت أنها التي قال أبو عبيدة ومعاذ يكون المعنى عليه السلام
 أن يكون بالطاعون أنه أخبر أن فناء أمته بأحد هذين الشيئين فسلم عليه السلام
 أن الطعن إنما يكون من أعداء الدين الذين هم الكفار أو من أعداء الدنيا الذين هم أهل
 القبلة وفي طعن الكفار غلبة الكفر وقهر الدين وأهل وفي طعن أهل القبلة فساد
 الدنيا وهلاك القرى وقناؤها فالحق منهم ما هلك فساد الدين وإن ساعد المطعون
 به والمبطل منهم ما هلك كشفاوة المقتول وإن ظهر الدين به وفي المطعون فناء أهل
 الدين مع سلامة الدين ومن بقي من أهله ويجوز أن يكون المراد دعوة الشهادة فانه
 حلية السلام كان يسأل الله الشهادة لاصحابه انتهى من الخطاب المذكور وفي حديث
 أنس وعائشة رضي الله عنهما قبل بإرسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أنيامة
 غرهم فقال نعم من ذكر الموت في كل يوم عشرين مرة وفي لفظ آخر أي حاكم
 ذنوبه قهره ولا شك في أن ذكر الموت على المريض أغلب ولما أقرت فرود المريض
 رأى جماعة ترك الحسيلة في زوالها ذروا لأنفسهم من يذاقها لاس جبر و
 التداوى قصاصا وكيف يكون نصانا وقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم (يلين
 الرد على من قال أن ترك التداوى أفضل بكل حال) فان قال قائل إن فصل رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ذلك بسن الفقيه والأهل هذا حال الفقيه ودرجة الأهل فوجب
 التوكل بترك الدواء فيقال له فينبغي أن يكون من شرط التوكل رتبة عالية ومصدر
 عند تبخ الدم وإن قبل ذلك شرط فليكن من شرطه أن تلذغه أنه قريب وحده
 فلا ينضمها عن نفسه إذا لم يلدغ المياطين والعقرب يلدغ الطاهر فأى فرق بينهما
 فان قال وذلك أيضا شرط التوكل فيقال فينبغي أن لا يلدغ العطش بالماء ولوح
 الجوع بالخبز ولدغ البع بالجلبة وهذا لا قائل به وله فرق بين هذه الدواب فأن جوع
 ذلك أسباب رتبها مسبب الأسباب وأجرى بها سنة ويدل على أن ذلك ليس من شرط
 التوكل ما روى عن عمرو رضي الله عنه وعن الصحابة في قصة الطاعون عام حراء فسدوا
 الشأم وانتوا إلى الجباية بله هم الخبير أن به موتا ذوبوا وباء طاعونا فتاب من
 فرقتين فقال بعضهم لا تدخل على الوباء فليكن بالباء أف ذلحه وثبت لثلاثة
 الأخرى بل تدخل وتوكل ولا تخرب من قدراته ولا ترمي الموتى فكونوا على ما
 تعالى فيهم ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم آلاف فماتوا فمروا بها فمروا
 رضي الله عنه فسادا فمروا به فقال رجعوا ولا دخل على الوباء فماتوا فمروا بها فمروا
 أنظر من قدراته فماتوا فمروا به فمروا به فمروا به فمروا به فمروا به فمروا به
 أرى أن كان لأحدكم غم وله أرضان أحدهما محصود ولا فرق بينه وبين أبيس
 رأى الخاصة وعما جارة رواته تعالى وإن رأى الجحيم به ربه فمروا به فمروا به فمروا به

ثم طاب عبد الرحمن بن عوف ليسأله عن رأيه وكان غائباً فلما أصبحوا جاء عبد الرحمن
 فسأله عمر عن ذلك فقبل عندي فيه يا أمير المؤمنين شيء سمعته من رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يقول إذا سمعتم بالوباء في أرض فلا تقدموا عليه وإن وقع في أرض وأنتم بها
 فلا تخرجوا فراراً منه فترح عمر بذلك رحمه الله تعالى أو وافق رأيه ويرجع الناس من
 الجباية فإذا كيف اتفق الصحابة كلهم على ترك التوكل وهو من أعلى المقامات إذا كان
 أمثال هذا من شروط التوكل فإن قلت فلم ينهى عن الخروج من البلد الذي فيه الوباء
 وسبب الوباء في الطب الهواء وأظهر طرق التسد وبي القرار من المضر والهواء هو المضر
 فلم يرخص فيه فأعلم أنه لا خلاف في أن القرار من المضر ضرر منهي عنه إذا لم يمتنع قرار
 من المضر قبل التوكل في أمثال هذا مباح فهذا لا يدل على المقصود ولا ~~يكن~~ الذي
 يتقدح فيه والصلم عند الله أن الهواء لا ينشر من حيث تلاقى ظاهراً البدن بل من حيث
 دوام الاستنشاق فإنه إذا كان فيه عفونة ووصل إلى الرئة والقلب وباطن الأحشاء
 أثر فيها بطول الاستنشاق فلا يظهر الوباء إلا بعد طول التأثر في الباطن فالخروج من
 البلد لا يخلص غلباً من الأثر الذي استمسكتم من قبل ولكنه يوهم الخلاص فمجرد هذا
 من مفسدات كثر في طباعة ونيرهما ولو تجرد هذا المعنى لكان مناقضاً للتوكل
 ولم يكن منها عيشه وأكس صار منها عيشه لأننا أنضاف إليه أمر آخر وهو أنه لو رخص
 للأصحاء في الخروج لما بقي في البلد إلا المرضي الذين أقعدهم الطاعون وإنه ~~يكن~~ كسرت
 قلوبهم وفقدوا المتعبدين ولم يبق في البلد من يستقيم حاله ويطلبهم الطعام وهم
 يعجزون عن مباشر ذلك بأنفسهم فيكون ذلك سبباً في إهلاكهم تحقيقاً وخلاصهم
 مستنظر كما أن خلاص الأصحاء مستنظر ولو أقاموا لم ~~يكن~~ الأمانة قاطعة بالموت
 ولو خرجوا لم يكن الخروج قاطعاً بخلاص وهو قاطع في إهلاك الباقين والمسجون
 كالبنيان يشد بعضهم بعضاً والمؤمنون كالبنيان إذا اشتكى منه عضو تداعى
 إلى سائر أعضائه فهذا هو الذي يتقدح عندنا في تعليل النهي وبمعكس هذا في أن لم
 يتم بعدد على البلد فإنه لم يؤثر الهواء في باطنهم ولا بأهل البلد حاجته إليهم ثم لو لم يبق
 في البلد إلا مطعون واقتدر إلى المتعبدين وقدم عليهم قوم فر بما كان يتقدح استحياب
 الدخول ههنا لأجل الإجماع الذي لا ينهي عن الدخول لأنه تعرض للمضر وهو موهوم على
 رجاء دفع ضرره عن بقية المسلمين ولهذا شبه القرار من الطاعون في بعض الأخبار
 بالقرار من الزحف لأن فيه كسر القلوب ببقية المسلمين وسبباً في إهلاكهم فهذا دور
 دقيقة في الإبلا حظها ويظهر إلى ظواهر الأخبار والآثار يتناقض عندها كما يسمعه
 وغلط الزهاد والعباد في مثل هذا يكتموا عما شرف العلم وفصلته لأجل ذلك (إلى هنا)
 من أحياء العلوم ولا علم الفز إلى رحمه الله تعالى) أعلم أنه قد انكشف لأبواب البصائر
 أن الطريق إلى معرفة الله تعالى من وجهين أحدهما طريقه أصحاب النظر

والاستدلال والثاني طريقة أصحاب الرياضة والمجاهدة أما الطريق الأول فهو طريقة الحكماء الالهيين وهو الاستدلال بأحوال الممككات على اثبات وجود واجبها فانه وذلك لانه لما ثبت أن هذه الموجودات المحسوسة ممكنة ومحدثة وثبت أن الممكن يحتاج الى المرجع وثبت أن المحدث يحتاج الى المحدث وثبت أن التسلسل والدور محالان فثبت وجوب انتهاء هذه الموجودات الى موجود قديم واجب الوجود لهاته أما الطريق الثاني وهو طريق أصحاب الرياضة فهو طريق مجيب أكيد فاهم فان الانسان اذا اشتغل بشغفه قلبه عن ذكر خبائه وداوم بلسان جده ولسان روحه عن ذكر الله وقع في غلبه صبر وتورط في قاهرة وقوة عالية وتقبل لحومة النفس أو اوار غلبة علوية وأشهر الالهية وهي مقامات ما لم يصل اليها الانسان البها لا يمكنه الوقوف عليها على جبل التفصيل وأما انبه على مقامات لا بد من الوقوف عليها البسر ذلك لانه بما للاحتراز عن الاغلاط الواقعة فيها من المقامات المستقرة في هذا الباب المقام الاول انه ثبت عندنا أن النفوس الناطقة البشرية محتلفة بالمناخية والجزهر بعضها مشرقة الالهية علوية وبسبها ظلمانية ~~تتكدر~~ غلبة وقد بالغ في خبره المعالي في كتاب النفس واذا ثبت هذا فنقول ان في النفوس ما يكون في أصل الجوهر والمناخية نفس الالهية قابلة الى حضرة القدس كثيرة الحب لها مشرقة في درجات معرفتها ومنها ما قد حصل لها شيء من هذه الاحوال التي هي الحوت ضمنية ومنها فوس كدرة الظلمانية خالية عن هذه الجوارب الالهية والنور في نفوس في غيرة في بحر الهوى وظلمات عالم الحس والخيال ولاجل المبالغة في اوضح هذه المعاني أسرد مثلاً فأقول ان الجبال الخالية عن المعادن أكثر بكثير من الجبال التي تولد فيها المعادن ثم تقول الجبال التي تولد فيها المعادن منها ما تولد فيه المعادن الحبيبة مثل معادن النفط والكبريت والنورة والمخ ومنها ما تولد فيه المعادن الشريفة كالذهب والفضة والياقوت والعمل وغيرها ثم الاستقراء يدل على أن الجبال التي يحصل فيها هذه المعادن الشريفة النقية أقل بكثير من الجبال التي تحصل فيها الخسيسة ثم نقول هذه الجبال التي تحصل فيها هذه المعادن الشريفة وهي لاحصاد السبعة الذمانية ترى أن كل ما حكاها منها أخسر كان معادها ثم نزل ما كان أشرف كان معادها قل وذلك لان الاستقراء يشهد بأن معادن النحاس والذهب والاسرب أكثر بكثير من معادن الذهب والفضة ثم شرف المعادن به وبوصفة أيضا مختلفة في الجبال ما يحتاج فيها الى نوع من التجارب في حق بعض معادن قليل ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل القليل سهل قد يحصل في واحد من الكثر وبين هذين الطرفين وسط متباينة لدرجات في نفعها ولها عشرة تفرق ببرد الحسن والكمال حتى انه وبما تنهى الامر في جبل بهداهة ناس بهداهة

من الذهب اذا عرفت هذا فنقول لتسكن الارواح البشرية جارية مجرى الجبال
 وتسكن أنوار معرفة الله ومحبة جارية مجرى الذهب الابرز وكأن أكثر جبال الدنيا
 خالية عن المعادن فكذلك أرواح أكثر الخلق خالية عن المسلك الى الرومانيات
 ثم أن هذا القسم لو بالغ في الرياضة بالجسدية فانه يعل انتفاعها بما أن الجبل الخالي
 عن المعدن لو أنصب الانسان نفسه في علاجه فانه لا يجد فيه شياً البتة أما القسم
 الثاني وهو الارواح التي حصلت فيها هذه المعادن فكأن الجبال المشغلة على معادن
 الذهب والفضة مختلفة فيها يحتاج فيها الى العمل الكثير ليصل الفوز بالنفع
 القليل فكذلك هذا القسم من الارواح منها ما يحتاج الى الرياضة الشديدة
 الكثيرة ليصل القدر القليل من هذه المكشفات ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل
 القليل يوصل الى الفوز بالنعم العظيمة وكأن مراتب الجبال مختلفة في القلة والكثرة
 اختلافاً لا يمكن ضبطه فكذلك مراتب درجات الارواح مختلفة بالقوة والضعف
 والقلة والكثرة اختلافاً لا يمكن ضبطه وكأنه لا يعد أن يوجد في النواذر جبال
 مستقلة على غير هذه البرزاف فكذلك لا يتوقع أن يوجد في الاوصار المتباعدة انسان
 يكون غار روحه مملو من أنوار جلال الله تعالى وإذا وقتت على هذا المثال عرفت انه
 ليس كل من ناض في الرياضة وإن كانت على أصعب الوجود وجب أن يصل الى شيء
 وأيضاً فليس كل من وصل الى شيء فقد وصل الى الغاية بل الغاية في هذا الطريق متنوعة
 وكأنه لا نهاية لجلال الله تعالى ولعل كبرياءه فكذلك لا نهاية لمراتب السعادات في هذا
 الباب فليحسب هذا المثال نصب عينك وقام عند خيالك لا تفتقر وتعلم أن كل من
 سلك وصل وكل من طلب وجد ونقول لا تتكران تلك المراتبين آثاراً من بعض الوجوه
 فان للمواظب على العمل آثاراً من بعض الوجوه الا أنه من الظاهر ليس التكميل
 في العينين كالسكمل وقال ارسطاطلس ليس من أراد الشروع في طلب هذه المعارف
 الالهية فليس يجد لنفسه فطرة اخرى والمراد منه أن يسأل الانسان في تجربته عقله
 عن علائق الحس والخيال فهذا ما في هذه المقامة وأما المقام الثاني فهو أن حاصل
 هذا الطريق إخلاء القلب عن غير ذكر الله فان جوهر النفوس كلها بالجبله الاصلية
 والفسريزة القطرية مناسبة لحضرة جلال الله تعالى الا أنها تعلقت بهذه الابدان
 واسدت عن هذه الذات الجديئة والطيبات الخبيثة وصار استغراقها في هذا
 الجانب ما انفصلها عن الانجذاب الى القطر الاصيل والمركز الثاني فإذا بالغ الانسان
 في ازالة هذه العوارض بقيت جوهرية النفس مع لوازمها الاصلية وانفتح الفبار
 الحجاب والغطاء المانع حينئذ يظهر فيه نصيب جلال الله فليحسب ذلك الانسان في هذا الباب
 بمقدار ما يحصل له الالتذاذ بالوقوف على لذة من أنوار ذلك العلم فانه اذا حصلت تلك
 لسعادة قوية اللذة وعظم الابتهاج فيصير ذلك من أعظم الجواذب له الى الانصراف

السبب في الاقبال عليه وأما المقام الثالث من المقامات المعترضة في هذا الباب فهو أن
 صاحب الرياض إذا كان خالسا عن طريقة النظر والاستدلال فربما لاحته في حركات
 الرياضات مكاشفة قوية عالية ظاهرة يتقن بها أنها من أحوال سميات المكاشفات
 وغايات الدرجات ويصير ذلك عائقا لله عن الوصول إلى المطلوب أما إذا كان قد مارس
 طريقة النظر والاستدلال وميز من علم ما يمنع عن مقام ما لا يتبع كان آمنا من هذه
 المغالطة ولو اتفق لآسان بعد أن كان جاهلا في طريق الاستدلال لم يزد في
 الكمال في طريقة التصفية والرياضة وكانت نفسه في سبيل الفطرة عقيمة الماسة
 لهذا لآحوال كان ذلك الإنسان واصلا إلى هذه المذووج والمعارض إلى أقصى
 القايان ونقل عن ارسطاطاليس أنه قال كنت أشرب فلا أروي طائش من حسد
 الجبروت والباطل بعد هذه أحوال لا يشربها المذان وزيد ليا أدام
 ومن لم يزل يقيم يعرف ومن لم يشاهد لم يستوف والله أعلم بالمعيات (في دوس وكي
 المطالب العاليه للإمام الهمام غفر الله له الرأى رحمه الله تعالى) فاستقم كما أمرت
 فاستقم استقامة مثل الاستقامة التي أمرت بها على بآلة الحق فبرعان ١٠٠
 معك معطوف على المستقر في استقام وانعجاز العطف عليه ولم يزل يمدح معصا أميام
 الفاضل مقامه والمعنى فاستقم أنت وليست منهم من تاب عن الكفر وأمس سعة ولا تظفر
 ولا تفرجوا من حدود الله أنه جلاهم لو نبيرو وعرض أربعة - ثم - قوله دوس
 عباس رضي الله عنهما ما رأت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ١٠٠ - قوله
 كانت أشد ولا أشق عليهم هذه الآية ولهذا قال يحيى بن حردولو ١٠٠ - قوله
 وروى أن أصحابه قالوا لقد أسرع فيك الذئب ففعل شيئا في هود وعن بعضهم ١٠٠
 رأيت رسول الله في النوم فقلت له روى عنك أنك قلت يبي هود فقلت نعم فقلت
 ما الذي شريك منها أقصه من الأنبياء وهاذا الام قال لا والله من قوله فاستقم كما أمرت
 ولا تتركوا إلى الذين ظفروا ففسدكم السوء وما لكم من دون الله من ولي ثم فاستقم
 والنهي تناول للاختطاط في هواهم والانتقطاع اليهم ومعا ١٠٠ - قوله ١٠٠
 وزيارتهم ومداهمتهم والرضا بعمالهم والتسليم بهم والبرر ١٠٠ - قوله ١٠٠
 زهرتهم وذهب عنهم عافيتهم وطمعهم وتامل قوله رذا ١٠٠ - قوله ١٠٠
 اليسير وقوله إلى الذين ظفروا أي الذين رجعوا ١٠٠ - قوله ١٠٠ - قوله ١٠٠
 المرفق على خلفه للإمام فترأ هذه الآية فاستقم كما أمرت ١٠٠
 فيمن ركن إلى من ظلم فكيف يظالم وعن أحمد بن حنبل ١٠٠ - قوله ١٠٠
 بين لابن ولا تظفروا ولا تتركوا ١٠٠ - قوله ١٠٠ - قوله ١٠٠
 عافانا الله وإيانا بالكر من الذين فسدت ١٠٠ - قوله ١٠٠ - قوله ١٠٠
 ويرجلك أصبحت شيئا كبيرا وقد تملكتم الله ١٠٠ - قوله ١٠٠ - قوله ١٠٠

وليس كذلك اخذ الله المناقحة على العلماء قال الله سبحانه لا تبينه للناس ولا تتكفونه وانهم
ان ايسر ما ارتكبتوا خف ما حقلتلك استوحشة الظالم وسهولة حيسل الحق
بدولة من لم يؤد حقوا لم يترك باطلا حين اذ نالوا عند ولت قلبا تدور عليه من وجهه الماسم
وجسرا يعبرون عليه الى بلادهم وسلايسعدون فيه الحق والحق لله في كل شيء
على العلماء ويقتادون بك قلوب الجهلاء غدا يسر ما هم اهلها فليست حجة على الله
وما لا كنهيا مخفوا فيما افسدوا عليهم من دينهم فليست حجة على الله من حاله الخفي
تلف من بعدهم خلف اصابوا السلسلة والنجوى المشهور استخسروا في لقون في لطفه
تصل من لا يجهل ويحفظ عليهم من لا يغفل فداوى شئت فقد ندمت وهي زائلة فقد
سخر السحر البعيد وما يقضى على الله من شيء في الارض ولا في السماء والسلام وقال
حقين فيهم وادلايكنه الا لقراء الزائرون للكلوع وعن الاوزاعي ما من شيء
أبغض الى الله من العلم ووعاملا وعن محمد بن مسلمة الغياض على العذرة أحسن من
فأرى على باب هولاء وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دعا الظالم بالبقاء فقد
أحب أن يعصى الله في أرضه ولقد سئل شيان عن ظالم أشرف على هلاكه في برية هل
يسقى شربة ماء فقال له يموت فقال دعه يموت من نفسه الزمخشري المسمى
بالكشف كتيبه النقيب محمد وراغب الوزير (قائدا) المتأني في القرآن ما كان أقل
من المائتين فان قيل ما وجه التثنية في التسمية بالحق في التسمية بالحق
عن المائتين في حق من لم يفعل شيئا من الخير في حياته والحق عليه ما أتى بعد في
اعتبار السلسلة باعتبار هذه الآيات على طريقة التزل بلعلت السور التي عددهم
مائتا آية أو أكثر بما دى والحق عليها مائتان في الحق كذا نقله الحنفى في مجموعته
وفي الصحاح المتأني من القرآن ما حصى كان أقل من المائتين ونسج فالحق الكتاب مائتان
لانها تأتي في كل ركعة ويسمى جميع القرآن مائتان لا قرآن آية الرحمانية العذاب اه
ولقد آتيناك سبعاً من المائتين أو سبع آيات وهي الفاتحة وقيل سبع سور وهي
الطوال وسابقتها الانفصال والتوبة فلهما في حكم سورة واحدة وسلم يفعل بينهما
بالسبعة وقيل التوبة وقيل ونس أو الحواميم السبع وقيل سبع محامد وهي
الاسباع من المائتين السبع والمائتين من التثنية أو التثنية فان حصى ذلك مائتان
تكريراته وألفاظه وأوصافه ومواظبه ومثاق عليه بالبلاغة والابحار ومثاق على اقتضا
بما هو اهل من صفاته العظمى وأسمائه الحسنى ويجوز أن يراد بالمائتين القرآن أو كتب
الله كلها فتكون من سبعين والقرآن العظيم ان اريد به السبع الآيات والسور
فمن عطف الكل على البعض أو العلم على الخاص وان اريد به الاسباع فمن عطف أحد
الوصفين على الآخر (من البيضاء في سورة الحجر) قوله وهي الاسباع أى اسباع مجموع
القرآن يسكن السبع أى على جميع الاقوال المذكورة حسنان افندى وفي الشهاب

وشيخنا المصنف ذلك فان أدت الوقوف عليه فراجعهما قوله قبل جميع صحاحه
 يعني الاصباح فظاهر ان المراد بالصحاح المصنف السابعة على الامة عليهم الصلاة
 والسلام وانه انزل عليهم سبحانه والمراد ما ينفعها وان لم يكن يحفظها فتأمل شهاب
 فينبل احراب القرآن سبعة الاول ثلاث سور والثاني خمس سور والثالث سبع سور
 والرابع تسع سور والخامس احدى عشر والسادس ثلاث عشرة والسابع الفصل
 منق (من مختصر ربيع الابرار في مختصره) أقول لعل المراد من قوله وليل سبع
 صحاح وهي الاصباح هو هذه الاحراب السبعة فتغلغل كنه التفسير محمد بن
 (قائده) يروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان القرآن ازل على سبعة اعراف كلها
 شاف حكايا المراد بالعراف هنا الوجه كما في قوله تعالى ومنهم من يعبد الله على
 سرفا وتسمية الشيء باسم جرته وقد اختلف العلماء في معنى الحديث مع اجماعهم على
 انه ليس المقصود ان يكون الحرف الواحد يقرأ على سبعة اعراف ادم بل وجد ذلك
 الا نادرا مثل جبريل وعلى انه لا يجوز ان يكون المراد هؤلاء القراء المشهورين وان كان
 يكثره العوام فقال اكثر العلماء ان سبعة الاحرف سبع لفات فضل بعضهم على لغة
 قرشية وهذيل وثقف وهو اذن وكثاثة وقيم واليمن وتل بعضهم خمس لفات في كل
 هوازن وثقف وكثاثة وهذيل وقرية ولفات على جميع السنة العرب وفيه ان عرب
 الخطاب وهم من حكم اختلغا في قراءة سورة الفرقان كآب في الصحيح وكلاهما
 قرشيان من قبيلة واحدة وقال بعضهم المراد بها لغة السلام صحاح حزن والحرام
 والحكم والمثابة والامثال والانشاء والاخبار وقيل السبع والنسوخ والحاصل
 والعامة والجمل واليمن والمفسر وفيه ان الصحابة فيما خلتوا في قرآنه لم يفتوا
 في المعاني والاحكام والصحيح ان يقال ان اختلاف القراء في القراءات صحاحها ثمانية
 يرجع الى سبعة اوجه وذلك اما في الحركات كالفتح في المعنى والصورة والتشديد
 في المعنى فقط واما في الحروف فتدوير المعنى لا الصورة أو عكس ذلك واما في التشديد
 والتأخير أو في الزيادة والتقصان وانما يجوز اختلاف الالفاظ والادغام والانسداد
 وغير ذلك بما يعرفه بالاصول فهذا ليس من الاختلاف الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى
 لان هذه الصفات في ادائه تكون من القسم الاول مستندة بحدود من انتم
 للشيخ الجزري (قائده) تجوز القسمة بالقراءات السبع المجمع عليها ولا تجوز
 بغير السبع والابرار باب الشافعية المتعولة عن القراء السبعة قال أصحابنا وغيرهم
 لو قرأ بالشواذ في الصلاة بطلت حاله ان كان بها وان كان جاهلا بالخطأ ولقد نقل
 الامام الحافظ ابن عبد البر اجماع المسلمين على انه لا تجوز اعادة قراءة بشاذه ولا يلى
 خلفه من يقرأ بها قال العلماء في قرأ بالشواذ ان كان جاهلا بغيره عرف ذلك فان عاد
 له أو سكتان عالما به عزه عزيرا بالية الى ان ينهى عن ذلك ويوجب على كل مفكر

من الاتساع ومنعه الاتساع والمنع كذا ذكره الامام النووي في التبيان وذكر في شرح
المهذب ولا يجوز بغير السبع ولا بقراءة الشاذة لافي الصلاة ولا في غيرها لكن
قال في الروضة تبعا للامام الرازي وتستوي القراءة بالسبع وكذا القراءات الشاذة
ان لم يكن فيها تغيير معني ولا زيادة سرف ولا نقصان ونقل صاحب المحمات عن بعض
الفقهاء انه يجوز القراءة بالتواذ لافي القاصحة للمصل وقال الامام ابو شيبة البجلي
المتنقي في شرح التمهيد اجبت الامت على ان قراءة القرآن بالقراءة السبع جائزة بجميع
في الصلاة وغيرها لان النبي صلى الله عليه وسلم قال نزل القرآن على سبعة اشهر
كلها شاف كاف اي على سبع قرات ولان القراءات السبع نقلت اليها تنقلا شوازا لم
أنكر واحد منها يصير كقراؤها ما القراءات التي هي خارجة عن السبع فكذلك أيضا
مروية عنه صلى الله عليه وسلم الا هم نقل نقلًا متوازا فروايتها في حدة الاجتهاد
ومن أنكر ذلك لا يصير كافرا ولو كانت الرواية معروفة يفسق باحداها وان كانت شاذة
لا يفتي وكذلك قراءته في الصلاة ان كانت معروفة تجوز وان كانت شاذة لا تجوز هذا
عند القراء وأما عند الفقهاء فتجوز قراءة القرآن بأي قراءة وبأى لغة كانت فتجوز
بالفارسية بشرط الاجتهاد لكنه قال في المحيط في الفقه العثماني اذا قرأ بغيرها في المصنف
العثماني كان قرأها بما في مصنف عبد الله بن مسعود وأي فقه اختلاف المشايخ
والصحيح في الجواب انه لا يعتد بها في قراءة الصلاة اما انه لا يعتد بها في الصلاة
ثبت ذلك قرأ لا بغير قراءة شاذة فتجوز في الصلاة الخ لا بغير قراءة لا تجوز فساد
الصلاة فاذا قرأ من غير المصنف العثماني مقدار ما تجوز به الصلاة فتجوز الصلاة واختار
في قاضيات انه ان لم يكن معناه في مصنف الامام ولم يكن ذكر اول اهليلج يفسد
الصلاة لانه من كلام الناس وان كان معناه في مصنف الامام تجوز صلاته في قياس
قول أبي حنيفة ومحمد ونقل عن الطحاوي ان النبي صلى الله عليه وسلم رغبنا في قراءة
عاصم وأخذها عبد الله بن مسعود في آخر عمره أقول التحقيق على ما سبق أن غير
السبع غير شاذ بل قراءة أبي جعفر رويته في جميعه حتى أجمع كثير من الأئمة على جوازها
والتواتر والاجماع على صحة النقل مع الموافقة للمصنف العثماني فانها متضمنة
للتواتر والاجماع لكن كلام كثير من الفقهاء يشعر بخلاف ذلك كما ترى من المجموعه
الحديثه نقل ابن الأثير في كتاب المنزل السائر ان بعض الطرفان من أصحاب أبي تمام
لما بلغه هذا الحديث عنه لا تقى ماء الملام فأنق • صب قد استعذبت ماء بكائي
أرسل اليه فاروده وقال ابعت لنا شيئا من ماء الملام فارسل اليه أبو تمام ابعت الى بريشة
من جناح النمل لابتعت السلك بشئ من ماء الملام ثم ان ابن الأثير استضعف هذا النقل
وقال ما كنت أبو تمام يصيح يحني عليه الفرق بين التشبيه في الآية واليت فان جعل
الجناح للذل ليس يجعل الماء للملام فان الجناح مناسب للذل وذلت ان الطائر عند

المشابهة في أصلها على أولاد يصفق جناحه ويقيه على الأرض وكذا اعتد عليهم ووجهه
 والاشكال عند وضعه وانكساره يماثل رأسه ويهبط يديه الذين هما يديه
 شبه ذلهم وواضعه بحالة الخارج على طريق الاستعانة بالكناية وجعل الجناح قرير لقلها
 وهو من الامور الملائمة للصالة المشبهة بأوامر الماء واللام فليس من هذا القبيل انهم
 من كشكول بهاء الدين العسلي عانده الله بخلقهم ليلقوا بها وزعمه في بعض كتب
 الاشراف ان العناية الالهية متعلقة بتدبير العسل من حيث هو كل أولا
 وبالذات وتدبير اجزائه ثانيا وبالعرض ولا يمكن أن يكون نظام الكل أحسن من
 النظام الواقع وان أمكن لكل فرد فرد ما هو أكمل له بالنظر الى خصوصيته لكنه
 يصحكون محلا لنظام الكل وان شئ علينا وبهم ويعمل ذلك بأن العسل اذا طرح
 تقشر عمارة فربما كان الاحسن لتلك العمارة من حيث الكل أن يكون بعض
 اطرافه مبرز والبعض الآخر مجلسا والبعض الآخر مطبعا بحيث لو نرى هذا الوضع
 لا نخلل حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن نظر الى خصوصية كل من الاراء
 مجلسا مثلا ما أحسن قول بعضهم في هذا المقام عزيز صكه هت أبحان سبابه
 ابروي نوكر دست بدى كج بودى (من الكشكول) وهذا الشرح قول الامام
 حجة الاسلام أبى حامد الغزالي ليس في الامكان أحسن مما كان الابداع لفضاعة من
 عدم النظر واصطلاحا هو انراج ما في الامة كان والعدم الى الوجوب والوجود قبل هو
 أعظم من الخلق بديل بديع السموات والارض وخلق السموات والارض وبديل بديع
 الانسان وقيل الابداع ايجاد الاليس عن الاليس والوجود عن كنه العدم واليجاد
 والاختراع افاضة الصور على المواد القابلة ومنه حصل الوجود الذهني خابجا وقال
 بعضهم الابداع ايجاد شئ بزم سبق بمادة ولا زمان كالقول ويقابل التكوين لكونه
 مسبوقا بالمادة والاحداث ايضا لكونه مسبوقا بالزمان والابداع سائب الحكمة
 والاختراع سائب القدرة والانشاء اسراج ما في الشئ بالقوة الى الفعل واكتما ايضا
 ذلك في الحيوانات قال تعالى وهو الذي انشأ ثم انشأ ما خلفا آخر والنظر بانه أن
 يكون معناه الاحداث دفعة في الجوهرى انضطر انشأ يقال فغزبه فامطر فالظفر
 الابداع والاختراع والبر هو احداث الشئ على الوجه الموافق لصلته وله لبعضهم
 الابداع والاختراع والذبح والخلق واليجاد وانه احداث والمعل والتكوين والجعل
 كلها ألقاظ متقاربة أما الابداع فهو اختراع الشئ دفعة والاختراع احداث الشئ الالهي
 شئ والصنع ايجاد الصورة في المادة والخلق تقدير ويجاد وقد بشر في تقدير غير ايجاد
 واليجاد اعطاء الوجود مطلقا والاحداث ايجاد الشئ بعد العدم والفعل أهم من
 سائر أخواته والتكوين ما يكون بتغيير وتدرج غالبا والجعل اذا تعدى الى المتعولين
 يكون بمعنى التصير وان تعدى الى المفعول واحد يصحكون به الخلق واليجاد

ولا فرق على حرف أهل الحكمة بين الفعل الابداعي والفعل الاختراعي في القسمة
المعمول وهو الماهية من حيث هي والمعمول اليه وهو الوجود وان كان بينهما فرق
من حيث ان الاول ايجاد الاليس من مطلق الاليس اى اعم من ان يستعمل في
بما ذكره أو غير يقيد به واعلم ان المتقاتل من حيث ما ذكره في قوله تعالى
صوره في العلم الالهي الازلي الذي يستحيل ان تكون بصورة لكونه كالمظهر
في صورة واحدة ذاته تعالى ازلا غير ان قيمته مبداءا لمعامل لالتأثيرات
في انصافها بالوجود وهذا ما عليه المفسرون من ان الكثرة والتعدد من تعريفات
اي البقاء الكفوى في جملة ذلك فليس هو ان الوجود مع الموضوع لا عين ولا غير
وكذا الجز مع الكل فاقول صاحب المواقف بان المراد لاهو بحسب المفهوم ولا غيره
بحسب الهوية اقول هذا لا يلائم ما نقل عن الاشاعرة بان الصفة منها هو عين
الذات كالوجود ومنها ما هو غيره كالتعلق ومنها ما لا عين ولا غيره كالعلم (من
بجموعة المفيد) ذكر وان القوة الجسمانية يجوز ان تكون مؤثرة آثارا غير متناهية
بحسب العدة والمدة عند المتكلمين واما نعيم أهل الجنة اقول هذا لا يتم على رأى
الاشاعرة القائلين بان المؤثر هو الله تعالى وحده (من المجموعة المرقومة) معنى كون
صفاته عين ذاته تعالى ان يرتب على ذاته الاحدية من حيث هي ما يرتب على ذاته
مع صفة مثلا فقلت في حاشيتي كذا في السكت في العلم الالهي على ما نقل عن
على مقتضى ما نقل في حاشيتي كذا في السكت في العلم الالهي على ما نقل عن
صفة تقوم به بل المفهومات كلها لأجل ذاته منكشفة عليه فذاته بهذا الاعتبار
معرفة العلم وكذا الحال في القدرة ومرجع هذا الى ثنى الصفات مع حصول تأنيها
وهو المباشرة في نهج البلاغة بقوله عليه السلام وقام فوجدته ثنى الصفات هذه
(من الكتب كقولها المدين العامل) وهو رجل شبي وأراد بقوله عليه السلام قول
على كرم الله وجهه في خطبه المشهورة بنهج البلاغة (فائدة) في الحديث لا عدوى
ولا طيرة ولا هامة ولا عقرا اقول العدوى اسم من الاعداء يقال أعداء الداء وهذا
تعدية هو ان يصيبه مثل ما يصاحب الداء وذلك بان يكون به حرب مشلا فتنتي
منها الطيرة بابل أخرى حذرا أن يتعدى ما به من الحرب اليها فيصيبها ما أصابها وقد
أبطله الاسلام وسأى ثم تذاك وأما الطيرة بكسر الميم فتفتح التائية وقد تسكن
هي التثاؤم وأصله أنهم حسموا الى الجاهلية بعدد من على الطيرة فاذا خرج أحدهم
لامر فان رأى الطيرة بمنة تين به واستمر وان طاريسرة تشابه به ورجع وقد أبطله
الشرع فلا أصل له ولا جهة ولكنه قد يترتب آثار على ذلك لزين الشيطان وزيادة
الافواه ثم انه لا ينافى ذلك الحديث ما ورد في الصحيح انما الشوم اى بحسب العادة
الاخلفة في ثلاث الفرس والرافة والرافة نسكركه تأويلات منها أنهم كانوا

على الله عليه وسلم فلا أروا أن فهو اجست الشر على حقه ثلاث
 أن حجة الله عليه وسلم على من كفر به في نفسه من أن يدركه ويستحق عليه
 ذلك بعضهم المني به على الرواية أن كان الشوم حظه هذه الثلاثة أحده
 جيسى أن التفرس تشابهها أكثر واختار الشيخ ابن حجر أنه لم يعرف أحد يلقب باسم
 في هذه الثلاث أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى أنه يبق لمصر من اعتقده
 بالاجتماع من تلك الأشياء ثلاثا أو ثلث من ذلك الماد فيعتقد من وقع له ذلك حصة
 الطيرة لمن وقع له ذلك في الدار مثلا فينبى أن يبادر إلى التوصل عنها وكذا الباقين فإنه
 لو استقر على ذلك رعا جلد ذلك على حصة الطيرة وأعلم أنهم فسروا تشاؤم القرم بعدم
 الخوف عليه وشوم الدار الضيق وسوء الجوار والبعد عن المسجد وشوم المرأة بعدم
 الولادة أقول أنت خبير بأن ذلك التفسير لا يتناسب الطيرة بل المناسب هو ما جعل
 الجاهلية زعماء المال أو الجاه وأما الهامة بالتحفيف في لا كثر فوى أن الجاهلية
 يقولون إذا قتل الرجل ولم يقع التماس للقاتل خرجت من رأس المقتول دودة تدور
 حول قبره وتصبح اسقوى اسقوى أو صارت ووجه طائر أو قمل المراء طائر الذي لا
 بالقول في يوم وتجل برحمتك أن منكم الميت صا حصة أي طير يصحونه السدى فأهل
 الشرع ذلك كله وأما المرفقة ثلاثة أقوال الأول أنه كانت العرب زعم أن الصفر
 حبة في بطن الإنسان إذا باع له فقه والدغ الذي يجده عند الجرح من منها الثاني
 أن الشعر فقه العرب شوما في الحديث في زعمهم على الوجهين الثالث أن يريد
 أن الصفر ليس يد داخل في الشهور الحرم كما يلزم من اعتبار النسي الذي ينفذ الكفار
 في الشهر وأعلم أنه يغسل في كثير العباد من كتب الخفية في حق من بشرى بجزوع
 صفر بشرته بالجنة ثلاثة أوجه هي أنه وعد صلى الله عليه وسلم في الريح الأول بفتح
 مكة وتحويل القبلة ولما آله تعالى بالموتوا علم أنه من اعتقد أن تلك الأمور أسباب
 للآثار القريبة عليها ولم يصف التدبير إلى الله تعالى حسنة أخرى وإن علم أن الله تعالى هو
 المؤثر لكنه اتفق من ترتب الاستمرار على تلك الأمور بحسب التجربة المادية فان وطى
 نعمة على ذلك أساء وان تفاول بالتعب واستعان به تعالى من الشر ومضى ففعله لم يضره
 ما وجد في نفسه والا فوا أخذه ورمى بوقع به ذلك المكروه عقوبة له كما كان يفتح كثيرا
 لاهل الجاهلية (خاتمة) إذا وقع التعارض بين الحديثين وأمكن الجمع بينهما وتل هذا
 يسجي بمختلف الحديث فإله لا عدوى ولا طيرة إلى آخره مع حديث فر من الجدوم
 فزاول من الاسد والعدوى اسم من الأعداء يقال أعداءه أعداءه أو أصابه مثل
 ما يصاب الداء ثم للجمع بين الحديثين وجوه أحدها أن نفي العدوى يق على محرمه
 إذا قد صرح صلى الله عليه وسلم لا بعدى نبي شيئا وأما السرار من الجدوم من باب
 سدا الدرائع الثلاث فيقول لبعض أصحاب مجذوماته لاهل أصابه الجذام مع أن الجذام

تخبر الله تعالى ابتداء لإلاعدوى فيقوم هو أو ظن أهل الجاهلية أن ذلك بسبب
 الخاطلة فيشوش العقائد ويؤيد هذا الوجه من الجمع ما روى أنه قيل له صلى الله عليه
 وسلم أنه يقع الجرب في الأيل بواسطة الخاطلة فقال عليه السلام فمن أين أهدى الأول
 يعني أنه سبحانه وتعالى ابتداء في الثاني كما في الأول الوجه الثاني في هذا الموضع
 غير معلية بطبعها لكنه قد يحصل الله إياها سيما إلا أنه قد يختلف ويريد ذلك أن يثبت
 الأمور أسباب ظاهرة على ما اشتهر من مذهب الأشاعرة الأبرى إلى قوله عليه
 السلام دعها أي الأرض الوية هناك فلا على القوي أي القويحما التفت ولم يرد
 منه ما قيل أنه ليست أسبابا بنفسها بل بسبب الخاطلة والرائحة الكريمة ومن المأ
 السائل من الجرب الثالث أن المراد بتي العدوى نفسا على وجهه اليقين والأمر
 بالاجتناب باعتبار الظن العاوي وقد أكل صلى الله عليه وسلم مع الجذوم وقال لاعدوى
 لبيان أن الله تعالى هو الذي يمرض ويشفى ونهاهم من الدنوس من مثله لأنهم من الأسباب
 العادية وقيل لاعدوى على جرمه والأمر بالفرا ورعاية خاطر الجذوم كذلك لا تزاد
 حسنة للاسطة الهة في العصم والسقم في نفسه وأنت شبيب بأنه لا يلائم قوله
 فرار من الأسد وقيل الثاني في قوله لاعدوى والاثبات في قوله فر من الجذوم بالنظر
 إلى تساوت الحال في الخطابين بحيث جاء لاعدوى فكان الخطاب قوي اليقين
 ولكنه أن يدفع من نفسه اعتقاده العدوى بحيث جاء في حديثه أن الجاهل خطيبا
 لم يتمكن من تمام التوكل فأنشأ شيب بأنه لو كان لاعدوى في بسطة الخطيب لكان
 موحيا وأعلم أن بعضهم جعل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لاعدوى مؤسسا
 أو مخصوصا بقوله فر من الجذوم وبهم رجع حديث لاعدوى من حيث الاستثناء
 وبهم اعتبر عكس ذلك لمعنى المختار بالجمع على ما ذكرنا (من المجموعة
 الحفيدة)

الفصل الخامس من كتاب النبوات في حكاية شهادات من يقول القول بخرق

العادات بحال

واعلم أن قبل الخوض في تقرير هذا النوع من الشهادات لا بد من التنبيه على مذاهب
 الخلق فيه فنقول أمّا الماهلن الأشعري فإنه يجوز انحراف العادات من كل الوجوه
 وبيانه ذكر في مسائل المسئلة الأولى أن منده قبول الحيات والعلم والقدر والشهوة
 والنفرة لا يتوقف على حصول البنية والتركيب فالجواهر الفردة قابل لهذه الصفات
 فعلى هذا التقدير لا يتبع كون الجواهر الفردة موصوفا بجملة أنواع العلوم موصوفا
 بجميع أنواع القدر حتى يكون ذلك الجواهر أكل العلماء وأقوى القادرين ولا يتبع
 أن يكون الإنسان الموصوف بالمزاج المتدل ميتا جامدا والمسئلة الثانية أن الجهور
 يقولون عند حصول الشرائط النشائية يكون الإبصار واجبا وتلك الشرائط النشائية

ذكر الشيخ في أكثر كتبه أن اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار
أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة هو الدهر واعتبار أحوال الأشياء الثابتة
مع الأشياء الثابتة هو السرم وهذا والذي رأينا في كتبه وما في بيننا من شرح
وبيان وأقول أن الأقرب عندنا في المقرة والزمان هو مذهب الفلاسفة وهو أن الزمان
جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته إلا أنه يقتضى تقدير هذه الأسس والاعتبارات
أن التلصص بين المذهبين أوسطا ليس في أن الإيمان مقدارا لا يتحرك ولا يكتمل بالتوطين
شي من المذاهب المتعلقة بالإيمان إلا أنه ليس في أن الإيمان لا يتحرك ولا يكتمل بالتوطين
قائم بنفسه فإن اعتبرنا نسبة ذاتها في ذات الموجودات القائمة المبرأة عن التغيرات
بمعناها السرم وإلى اعتبار النسبة ذاتها إلى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك
هو المذهب الذي هو أن اعتبرنا نسبة ذاتها إلى كون المتغيرات مقارنته حاملة معه
فذلك هو الزمان انتهى ملخصا من المطالب العالية قال ابن الفارض في غريته
المشهورية ودون من حكمها في الحسان واستجابه • على نعم اللحن فهو به باغم
قال الشاعر النجم جمع نعمة أي الغناء وهي صوت لا يثبت زمانا ودل الغناء رفع
الصوت على ترتيب خاص في الموسيقى فيندرج فيه البسيط المسمى بالاستمداؤه فانه
صوت مجرد لكنه على ترتيب يناسب مضبوط عند أهل السبعة وهو بلا شك غناء المنة
وأوسطا ما إذا كان الغرض من الغناء هو التسلية فيكون البسيط المسمى بالمتنوع
كالتلصص والتلصص هو أن يكون الغناء على سبيل التلصص كالمعروف انتهى قدوات في بلاد
القول ونواحي روس ومطاف من خواص الثباتات والأجبار في شأن السحب والرياح
والأمطار ما يعجز العقل بأه ليس ما دوا عن النبات والجربيل عن خالق القوى والتقدير
وجعت غير واحد من النقات أنهم إذا سافروا إلى الصنف استصوبوا واحدا من الكفرة
يقوم بأستعمال بعض تلك الأجبار مبتلا متضرعا في أثناء ذلك إلى الله في سبحانه
وتعالى على طريقة تسمو له رياضة عظيمة وتزلة للشهوات وتسبب في جماعة مخصوصة
مشهورة باستئصال المطرقة قدس صحابة قد وما يطل أولئك السفرة ياربهم تدفع عنهم
البعوض تسمو بهم إذا ساروا وتقف إذا وقفوا وترجع إذا رجعوا ويرجعوا تستقبلهم
فرقة أخرى معهم صحابة تكفيهم ويرجع إلى خلاف جهة هذه الرحمة وانكار هذا
عندهم من قبيل أنكارهم الموصلة وأما حديث الثبات الذي ينفع به القيد من
الحديد على قوائم القوس هذا صابتهم ورواها عن أن النصوص الواردة في استناد
أمثال هذه الأثار إلى القادر المختار طاعة وطرق الهدى إلى ذلك واضحة لكن من
لم يحصل الله نور إيمانه من نور (من شرح المقاصد) في آخر ما بحث كائنات الحق
وما يحدث على الأرض (قائدة) مشهورة نستك حكمكم بكونه شديد عالمات بكليات
ويجزئيات بروحه كل • وأبو البركات بغدادى مخالف ما ثبت ومولانا فطلب الدين

اینست که در این کتاب نیز هر اندک که آفت که هر حق زمانی نیست و در حق
 است که او مستقیم است و حال آنکه نمیتوان کرد بلکه استداد زمان یا - و احد که مستقیم
 اجزا او است بیکدفعه نزد او حاضر است و همه نسبت با او متساویند و چون خواهی که
 این معنی را دریابی زمان را بر معانی فرض کن که هر جزوئی یکی باشد که موی منفرقه
 او را مشاهده کند هر دم رنگی ظاهر شود و رنگی غالب گردد و اگر مشاهده کنی
 همه را به یک نظر توانی دید از مفاصل و بیحدی و شرح دیوان علی کرم الله وجهه (رب
 النوع) اشراقین گویند هر نوع از افلاک و کواکب و بساط عنصریه و مرکبات
 و اشباح مجردة و بی دارند که عقل مدبر آن نوعت را در صفای و صفی و موه
 در اجسام نامیه چه مجتمع است که این افعال از قوت عظیم الشعور صادر شود و این
 افعال اگر از نفوس ماصدا رشتی مارا شعور این افعال بودی و در دیستان ماصدا
 در اطفال و امتصاص شیر و غیر آن مستند بر باب الوعدت و الوان غریبه و تفرش
 متناسبه در بر طاموس مثلا از اشراقات نوریه و لب به حضور به است که در دست و فرق
 میان نفسی و رب النوع آنست که نفس متعلق بسلکین است و رب النوع بهیچ
 ابدان نوع و نفسی متعلق بآدمیت و استیلا بر سبیل بهیچ نیست و رب النوع که
 را ورا کلی نوع گویند یعنی اصل نوع یعنی کلی منطقی و مثل افلاکون عبارت ازین
 سقر است و این غیر مثل معالقه است مفاصل (عالم المثال) ذهب بعض التالیهین من
 الحکما و سب الی القدا مادی آن بین عالمی الله و س و المقول واسطه نسبی عالم المثال
 لیس فی مجردات و لاف غطاء المادیات و قبله لاصول موجودات و مجردات
 و الاجسام و الامراض حتی الحركات و السکات و الاوضاع و الیهات و الطعوم
 و الروائح مثال قائم بذاته منطبق لاف مادی و محمل بظاهر الحس بصیغه کلرأه و انطیال
 و الما و الهوا و وجود ذلك و قد یقتل من یظهر الی «ظاهر و قد یبطل کافا فاضدت المرأة
 و انطیال اوزالت القایة أو التخیل و بالجملة هو عالم عظیم القصة غیر متناه محدود
 العالم الحسی فی دوام حرکت افلاک و المثالیة فی قبول عناصر و مرکبات آثار حرکت
 افلاک و اشراقات العالم العقلی و هذا ما قاله الاقدمون ان فی الوجود عالمی ماصدا
 غیر العالم الحسی لا تتناهی به ثبه و لا تخصی مدته و من جملة ثلاث المدن جابغا و بجمعا
 و جمعا مدینات عقلیات لکل منهما الفیاضات و بعضی ماصد - و اس الخلاق و من هذا
 العالم تکنون الملائكة و الجن و الشیاطین و الفیاضات و کونها من قبیل المنز و النفوس
 الناطقة المتسارعة الظاهرة فیها و به تظهرو مجردات فی صور محدده به الحس و الضیع
 و اللطافة و الکثافة و غیر ذلک بحسب استداد القابل و الداعی و علیه بنوا امر المعاد
 الجسوانی فان البدن المثال الذی تنصرف به النفس حکمه حکم البدن الحسی فی
 ان به جمیع الحواس الظاهرة و الباطنة فیلتذو بتألم بالذات و الا لام الجسمانیة و ایضا

يكون من الصور المعلقة فوراينة فهم السعداء وطلانية فيها عذاب الاشقياء وكذا
أصغر المتاع وكثير من الادراكات فأن جميع ما يرى في المنام أو يقصلى في اليقظة
بل يشاهد في الأحرار وعند ظلمة الخوف ونحو ذلك من الصور والظلال التي
لا تتحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثال وكذا كثير من الصور التي لا يدركها
كما يمكن عن بعض الأولياء مع إقامته بيادته كان من حاضر في المسجد الحرام
الحج وأنه ظهر من بعض جدران البيت أو نحو ذلك من مسابقة بعدة أو زمان مر إلى
وأنه أحضر بعض الأشخاص أو القائلين أو غير ذلك من مسابقة بعدة أو زمان مر إلى
إلى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يذهب بثبوته بالمشاهدة والحواس البصيرة
ومنهم من يذهب بأن ما يشاهد من تلك الصور الجزئية في الحرايا وهو حال يستعد ما صرنا
ولامن عالم المساديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذات مقدار ولا من تسعة
في الأجزاء المأخوذة لا متناهي في الأقسام الصغيرة ولما كانت الدعوى عالية
والشبهة واهية كما سبق لم يلفت إليه المحققون من الحكماء والتكلمين انتهى من شرح
المقاصد في آخر المقصد الرابع (وهذه) أي المثنى على الماء والهواء والصور إلى
السما مع الأبدان وغير ذلك من طي الأرض ونحوه أحكام الأقليم الثامن أي العالم
الثاني لأن العالم المقدار منقسم ثمانية أقسام سبعة منها هي الأقاليم السبعة
التي هي العالم المقدار منقسم ثمانية أقسام سبعة منها هي الأقاليم السبعة
التي هي العالم المقدار منقسم ثمانية أقسام سبعة منها هي الأقاليم السبعة
وهذا عند البعض وأكثر أهلها والحقائق والقرائن من الأقسام الأولية المذكورة
إلى هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصه الذي فيه جالقا وجارضا وهو القليدات
الغيايب وهذه أسماء مدن في عالم المثال وقد نطق بها الشارع عليه الصلاة والسلام
الآن جالقا وجارضا من عالم عناصر المثل وهو القليدات من عالم أقاليم المثل (مر شرح
حكمية الاشراف) العلامة الشيرازي من النسخة المأخوذة عن خطه رحمه الله هو
المعز قل أن كنتم تعبدون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور
رحيم محبة العباد لله مجاز من إرادة تقويمهم اختصاصه بالعبادة دون غيره ورغبته
فيها ومحبة الله لعباده أن يرضى عنهم ويحمد فعلهم والمعنى أن كنتم من يدين لعبادة
الله على الحقيقة فاتبعوني حتى يصح ما تدعون من إرادة عبادته برضى عنكم ويغفر
لكم ومن الذين زعم أن أفعالهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم يحبون
الله فأراد أن يجعل لقرولهم تصديقا من عمل فمن أدعى محبته وناقض سنة رسوله فهو
كذاب وكاب الله بكذبه وإذا رأيت من يذكر محبة الله ويصدق بيده مع ذكرها
ويطرب ويشر ويصق فلا تشك في أنه لا يعرف ما الله ولا يدري ما محبة الله وما
أنصبة وتعرفه وطريقه وصفتها إلا أنه تصور في نفسه الخبيثة صورة مستطعة

الفزالي قدس سره متصوفة أهل الزمان الامن مصداقه اغتروا بالرى والمنطق
 والهيئة من السجاع والرقص والطهارة والجلوس على السجادات مع اطراف
 الرأس وادخاله في الحبيب حكايا التفكير ومن تنفس المسعداء في شفاك طسبون
 في الحديث الى غير ذلك فقلنا ذلك انهم منهم فلم تعبوا انفسهم بل في الجبال
 والرياسة ومراغبة القلب وتطهير الباطن والتأخر من الاثم ثم انفسية والجلية وكل
 ذلك من أوائل منازل التصوفة ولو فرغوا من جميعها لم يجاز لهم ان يصيبوا
 انفسهم من الصوفية حكايف ولم يسموا احد منهم بل يشككون على الحرم
 والشبهات وأموال السلاطين ويتنافسون في القس والريضة والجلية ويترأسون
 على التقرب والتطهير ويؤتى بعضهم اعراض بعض وليسوا من الرجال بل هم اهل من
 الجبال في الحصار فاذا اكتشف عنهم الغطاء فواضعتهم على رؤس الاشهاد قال
 ومنهم من ادعى علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاورة المقامات والاحوال ولا يعرف
 هذه الامور الا بالاسامى والاقساط الا انه تلقف من القاصد القوم كلمات فهو
 يردد ها ويقلن ان ذلك علم اعلى من علوم الاولين والآخرين فهو يتطاول الفقهاء
 والمفسرين واتخذت بين بعض الاذراء حتى ان الفلاح يترك فلاحته والحاتك حيا كنه
 ويلزمه أياما وتلقف منه هذه الكلمات المريبة فهو يردد ها كنه ينسلك من الورع
 ويحذر من الارواح وسقطت في قلبه جميع الصلوات والطاعات والعبادات التي هي
 في كتاب الله تعالى وهم ينادون بغير الله تعالى في كل شأنهم والى الحق
 وآمن من المربين وهو عند الحسن الخبار المتأخفين وعند رباب القلوب من الملقين
 الجاهلين وأصناف غرور أهل الاياحة من المتشبهين بالصوفية لا قصى وأنواعها
 لا تستقصى ومن الله الاستعانة وبقائه الاستعانة (من شرح صحيح البخاري) للفاضل
 السكرماني رحمه الله تعالى فتح دانت اصول وقواعد عقائد بطريق فكرت • وأن
 سلك متكلمين وحكايا مشائبات • وباب طريق رياض وأن سلك صوفية
 وحكايا اشراقية است ايتار اواقين هم كويند • مثل الفريقين كالاعشى والاصم
 والبصير والجميع هل يستويان مثلا أفلاتدكرون • در طريق اول سار شبيهه وشك
 بسيارت • قديم قل افره كذا افكارا فكارا (مثنوى) پای استدلال بگویند بود
 پای جویند بحث نمی بگویند بود • کو کسی از عقل یا تمکین بدی • نمر رازی و راز دین
 بدی • غایت دلیل مناقشه و خلافت و اسس قیام بر تقنین و کراف امام نمر الدین
 رازی گوید (قلم)

نه با به اقدام العقول عقل • و اکثری العالمین ضلال
 و کم قد رأینا من دیال و دولة • فبادوا جمعا سرعین و ذالوا
 و کم من جبال قد علت شرقاتها • و حال فزالوا و الجبال جبال

و نه اولی و آخری و ششمین جسمنا • و حاصل دنیا تا آندی و بپای
 و لم تستحق من بختنا طول عمرنا • سوی آن چنانچه قبل و تا اول
 و غایب عنايت بلند در شان کلام کلام امام غزالیست در احیاء که در هر شهر شخصی
 ی باید که این علم را دانند و دفع شبهه مبتدعان را نمایند تا که کابر متکلمین نصیح عقائد
 خود بدلائل کلامیه کرده باشند تا أخذ انوار عقائد ایشان مشکات بنویسند و غرض
 از کلام غیر الحامی باشد • و الزام معاند نیست انصاف آنکه بجرع عقل راه حق
 نمیتوان دید و بوسیله برهان مطلوب حاصل نمیتوان رسید (نظم)
 لقد طفت في تلك المعاهد كلها • وصبرت طرفي بين تلك المعاصم
 ظمأرا لا واضعا • كنت حائر • على دقن أو غار عاسن مادم
 کسی از هوا جس نفسانی و وساوس شیطانی نبات باید که طفل مکتب • علم عالم
 نکن ندلم و کان فضل الله علیک عظیما باشد • و اشک نیاز برخاک راه سالکان مساک
 طریقت و مالکان ممالک حقیقت باشد در طریق تصوف انوار الهی و فیوض سیر
 متناهیست و معرفت اشیا کما هی از مآناه بملکی (شعر)
 علم التصوف علم یسیر عرفه • الا خو فطنة بالحق معروف
 و لیس يعرفه من لیس یسیر • و کیف یهدضه التمس مکتوف
 (خاطرات کی رقم فیض بذرت هیات • مکر از نشر برا لده و ورق ساده مکتوبی)
 شیخ ابو یزید میفرماید اخذتم علمکم مبتاعین مبت و اخذنا علما من الحی امدی
 لا یموت امام غفر الله لہین شایخ فجم الدین گفت تم معرفت ربکم فرمود و اورادت زد علی
 القلوب فتجوز النفوس عن تکذیبها • و مخالفت این طائفة باید مکتوب بکر مبت
 بر اختلاف مشرب در کتمان و افشای اسرار بعضی میگوید (نظم)
 ابکی الى الشرق ان كانت منازلکم • من جانب العرب خوف القبل والقال
 أقول بانفسد خال من أذکره • خوف الرقب و ما بالجد من خال
 بعضی گویند الا فافقی خرا و قل لی هی النهر • و لا تنقن سراد الظر الجهر
 و یح یا سم من أهوی و دعی من الکفی • فلا جبرق اندات من و م اند
 جعی بندارند که دانش منصرف در علوم رجبیه است کلا انهم من و م • م بودند
 فحیو یون (نظم) بین الخیقین سر لیس یفیه • قور و دقم حقیق • • •
 ابن عباس رضی الله عنه میفرماید شیخی یا امیر المؤمنین علی کرم وجهه حضرت
 داشتم تار و زشح یا بسم الله میفرمود و دوس خود را پیش او بوجوه سجده یا نه پیش
 در پای بر نه و هم فرمود که اگر تفسیر الله الذی خلق سبع سموات و م در م متاهل
 یتزل الامر ینم من بکرم • ما هم انسکسار کنید و حضرت صبر فرمود در سببه
 من علیست که اگر آخر ابر شما اظهار مکتبم فرموده • زید یا سببه • و ابسم ن

دراندرجه اب وهم فرمود لوثقت لا اقرت سبعين معبرا في تفسير فافقه الكتاب * وهم
اشهرت اشارت بسینه بی کینه خود فرمود ان ههنا العلو ما جنة لوجدت لها جنة
در صحیح بخاری مذکور است که ابوهریر رضی الله عنه گفت جلت عن النبی صلی الله
عليه وسلم وعائین من العلم اما الواحد فثبتته فيکم واما الآخر فان ثبتته قطع منی هذا
البلعوم واما من زین العابدین قدس سره فرمود (تظم)

انی لا کتم من علم جواهره * کیلا یری الحق ذو جهل فیفتننا
وقد تقدم فی هذا أبو حسن * انی الحسین ووصی قبله الحسن
یا رب جوهر علم لأبوحبه * لقیل لانت عن بعد الوثنا
ولا تمقل رجالا ملطون دمی * یرون أقبح ما بأفونه حسنا *

وچند گفت لا یبلغ احد درج الحقیقة حتی یشهد به ألف صدیق بانه زندق * فنهار
وهزار زمار که ازانکار اولیاء الله استرازا مستثنی و با اعتقاد در فیض بر روی
دل باز کن شیخ محبی الدین رضی الله عنه در باب هشتاد و سیوم از فتوحات
کوید ابو یزید بابا موسی اردبیلی گفت ای ای موسی چون بیای کسی را که ایمان
بصحن ارباب طریقت داشته باشد اساس کن که رای تو دعا کند برای آنکه دعای
او بر شبهه مستجابیت تو از موسی فاضلترین فتواهای بودیین که او را با خضر علیه السلام
السلام چه صورتها رو نمود و گفته اند پیش علی علیه السلام گفت زبان باید سکرت و در پیش
سلاطین محافظت کنم و پیش اولیاء محافظت علی اگر ایشان میل مال کنند برای
راحت فقر است و کار مخصوص بایشان خواه کج باشد و خواهر است در حال لاتله بهم
تجارة و لا یسع عن ذکر الله و عمار زنا هم یثقیون (القصة) بطولها ثقی درویشان
ضلالت صرف وجهات محض است اگر میدانی و کسی را ازین چه نقصان تو از کمال
خود باز میانی لکن چون ملحد بصورت موحد بری آید و زندق بهیات
صدیقی نماید تمیز میان این طوائف مشکل است و طالبان صادق را ازین تمیز خون
درد است از فتاوح شرح دیوان علی کرم الله وجهه لقاضی القاضی امیر حسین
مبیدی رحمه الله تعالی (فصل) و من هؤلاء المتصوفة المریدین قوم بهاسل معنوهون
اشبه شی بالجهانین من العقلاء و هم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية و أحوال
الصديقین و علم ذلك من أحوالهم من يفهم منهم من أهل الذوق مع أنهم غیر مکلفین
و یقع لهم من الاشارة عن الغیبات محاب لانهم لا یقیدون بشی فیطلقون کلامهم
فی ذلک و یا تون منه بالجهاب و ربما یکرر الفقهاء انهم علی شی من المقامات لم یرون من
سقوط التکلیف عنهم و الولاية لا تحصل الا بالعبادة و هو غلط فانه فضل الله بوقته
من یشاء و لا یوقوف حصول الولاية علی العبادة و لا غیرها و اذا كانت النفس
الانسانیة ثابتة الوجود فانه تعالی یخصها بما یشاء من مواهب و هؤلاء القوم لم تعدم

نفوسهم الناطقة ولا فسدت كحال الجبانين وانما فقد لهم العقل الذي يناط به التكليف
وهو صفة خاصة للنفس وهي علوم ضرورية فلا نسان يستدبرها نظره ويعرف أسواق
معاشه واستقامة منزلته وكأنه اذا ميز أحوال معاشه لم يبق له عذر في قبول التكليف
وإصلاح معاده وليس من فقد هذه الصفة يناقذ لنفسه ولا ذاهل من حقيقته فيكون
موجود الحقيقة معدوم العقل التكليفي الذي هو معرفة المعاش ولا استهالة في ذلك
ولا يتوقف اصطقاء الله بعباده للمعرفة على شيء من التكاليف فإذا صحت ذلك فاعلم أنه
ربما يتبس حال هؤلاء الجبانين الذين تفسد نفوسهم الناطقة ويقتضون بالجهان ولت
في تميزهم علامات منها أن هؤلاء البهاليل يجبد لهم وجهة ما لا يخفون عنها أصلا
من ذكر وعبادة لكن على غير الشروط الشرعية لما للثناء من عدم التكليف والجنان
لا يجبد لهم وجهة أصلا ومنها أنهم يهلكون على الدليل من أول نشوهم والجهان
يعرض لهم الجنون بعد برهق من العمر وهو من بنية طبيعية فإذا عرض لهم ذلك
وفسد نفوسهم الناطقة ذهبوا بالغبية ومنها كثرة تصرفهم في الناس بالخير والشر
لانهم لا يتقنون على اذن لعدم التكليف في حقهم والجبان لا تصرف لهم وهذا فصل
انتهى بنا الكلام اليه (من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون) قال الحكيم الازهي
في رسالته التي ألفها لدفع مطاعن الناس عن حضرة النبي الامام الاكبر الخ في رضى
الله تعالى عنه ما نصه وكذلك أي كائن كما هو في مسئلة "الوجود تكاموا في مسئلة" الجبان
فهمون مع أنه رضى الله تعالى عنه قال انه أخذ من موسى الحكم من رسول الله صلى
الله عليه وسلم كاذكره في أول الخطبة فنكره ما أنكره بل أنكر رسول الله صلى الله عليه
وسلم من حيث لا يتصور وما اتفق به لانه ليس من الناس الذي أخبره صلى الله عليه
وسلم أنهم يقتنعون به أما ترى أنه صلى الله عليه وسلم كيف قال خلفه وأخرج به الى الناس
يقتنعون به ولم يقل ليقتنعوا به لانه النفع متحقق ولا يمكن للناس الذي ينسى ما وقع له
في المناقبة المذكورة ذكره قال تعالى فان الذكرى تنفع المؤمنين فكل ما في المصوم
من المعاني والالفاظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما ما قال رضى الله تعالى عنه
في القنوحات في الباب الثاني والسبعين في مراتب ما قبلت منهم ونماوتها وهو أن
فرعون وآمنائه الذين ادعوا الربوبية ونفوهوا عن الله تعالى له الدرك الاسفل من النار
فالظاهر أن يشهدا اتفاقا على الله قصد الدليل انتهى كلام الازهي وقول قال
الشيخ قدس سره في الباب الثالث والسبعين وثمينة من القنوحات العلية لم يذكر
هو الذي كان الله عليه السلام بالاهام والاتقاء والزال الروح الى قلبه وهذا الخاب في
القنوحات من ذلك الخط عندنا فانه ما كتمانته حرقا لا من الله الهوى والغلبة
رأى وقت روحاني في روع كافي هذا جهل الامر مع كونه كمالا من غير
ولاً انبياء مكلفين وانما هو علم وحكمة وفهم عن الله فبشرعه على أمانة رسوله وأجيانه

عليهم الصلاة والسلام انتهى كلام الشيخ رضي الله عنه فعلى هذا يكون التساقيض
المذكور مستلزما لتساقيض آخر أشد اشكالا من الأول فتأمل كسبه الفقير محمد وأغب
هـ حكى عن بعض الكرامية أن بعض الأولياء قد يبلغ درجة النبي بل أعلى وعن بعض
الصوفية أن الولاية أفضل من النبوة لأنها تأتي عن القرب والعصمة رامة كما هو شأن
شواخص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانبياء والتبليغ كما هو حال من أرسله للخلق
إلى الرعايا التبليغ أحكامه إلا أن الولي لا يبلغ درجة النبي لأن النبوة لا تكون بدون
الولاية وعن أهل الإياحة والاحياد أن الولي إذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب
وكمال الاخلاص مطلق عنه الامر والنهي ولم يضره ذنب ولا يدخل النار بارتكاب
الصغيرة والكبرى فاسد باجماع المسلمين والأول خاصة بأن النبي مع مناه من شرف
الولاية مضموم عن المعاصي مأثور من سوء العاقبة يحكم النصوص القاطعة مشرف
بالوحى ومشاهدة الملك بعوث لاصلاح حال العالم ونظام أمر المعاش والمعاد إلى غير
ذلك من انصاف كمالات والثنى بأن النبوة تنبئ عن انبثاق والتبليغ من الحق إلى
الخلق فيها ملاحظة للجانسين وينشر قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقدر عن
مرتبة ولاية غير الانبياء لانهم لا مكور على غاية الكمال لأن علامة ذلك نيل مرتبة
النبوة فلم قد يقع تردد في أن نبوة النبي أفضل أم ولايته فمن قائل بالأول لما في النبوة من
معنى الواسطة بين الجاهل والقيام بالصلاح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك
ومن مائل إلى الثاني لما في الولاية من معنى التعرُّف والاختصاص الذي يكون في النبي
في غاية الكمال بخلاف ولاية غيره النبي وفي كلام بعض عرفاء ان ما قبل الولاية أفضل
من النبوة لايصح مطلقا وليس من الادب إطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو
أن ولاية النبي أفضل من نبوته لأن نبوة للتشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية
لا تتعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها إلى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها
مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانبياء وان كانت
دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية أعني التعرُّف في الخلق بالحق فإن الأولياء
من أمته محمد صلى الله عليه وسلم حلة تصرف ولايته بهم تصرف في الخلق بالحق
إلى قيام الساعة ولهذا صككت علامتهم المتابعة أن ليس الولي الا مظهر
تصرف النبي وأما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعوم الخطابات ولأن اكمل
الناس في المحبة ولا خلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع أن التكليف في حقهم
انتهى كل حق وصاتون بأدنى زلة بل بتركه الأفضل فمع حكى عن بعض الأولياء أنه
استغنى الله عن التكليف وسأله الاعتاق عن علو هجر العبادات فأجابته إلى ذلك بأن
سلبه العقل الذي هو ماسط التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وأنت
تخبر بأن لعارف الانبياء من العبادات لا يفتر في الطاعة ولا يسأل الهبوط من أوجب

الكمال إلى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك إلى منازل الحيوان بل ربما
 يحصل له كمال الانجذاب إلى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث
 ينهل عن هذا العالم ويحل بالكاليق من غير تأثم بذلك لكونه في حكم غير المكلف
 كالناسم وذلك لجبره عن مراعاة الامرين وملاحظة الجائنين فربما ياتى دوام ثقت
 الحالة وعدم العود إلى عالم الظاهر وهذا الدخول هو الجنون الذي يمارح على بعض
 العقول والمتسعون به هم المسمون بجانين العقلاء وبهم ذايظهر فضل الانبياء على اهل ولاء
 فانهم مع أن استغراقهم أكمل والنجذابهم أشمل لا يحلون بأذى طاعة ولا يخلعون من
 هذا الجانب ساعة لأن قوتهم القدسية من الجن بحيث لا يشعلهم شغل من
 ذلك الجانب ولا يعتلهم أدنى ذلة عن منهج الصواب (من شرح المفاسد فتناراه)
 والقول بالحلول أو الاتحاد محكي عن التصاري في حق عيسى عليه السلام وعن بعض
 القلاة في حق انهم وعن بعض المتصوفة في حق كلهم وأما ما يدعى بهم من ارتضاع
 الكثرة عند الفناء في التوحيد وأنه لا كثرة في الوجود أصلاً فبعض آخر (من) يصر
 كما قامت الدلائل على امتناع الحلول والاتحاد على الدات فكذلك على الصحت بل
 لا استحالة انتقال الصفة عن الدات والاستحالات التي ذهب اليها وهام الخالفين في هذا
 الاصل غاية حلول ذات الواجب أو صفته في بدن الانسان وروحه وكذا الاتحاد
 والختالون منهم نصارى ومنهم منتفون إلى الاسلام كما نصارى فسد وهو إلى أن
 الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم هي الوجود ولحم والحيه انهم يسمونه
 بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون أما يانار وحاقديا ويمنون بانوهر خاتم
 بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعلوا الواحد ثلاثة جواهر أو ثلاثة أناسات من
 الذات واقصا رهم على العلم والحياة دون القداسة وغير هاجهالة أخرى وكانهم
 يعملون القدرة راجعة إلى الحياة والسجع والبصر إلى العلم ثم قالوا ان الكاهنة هي
 اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بلبسونه بطريق الاختراع المنجر بالماء
 عند الملكية ويطريق الاشراف كما تشرق الشمس من كوة على لورد عند صعوبة
 ويطريق الانقلاب لجناود ما يجب صار الاله هو المسيح عند انفسهم وسموه
 قالوا نهارا نلاهوت بانناسوت كما يظهر ذاته في صورة بشر وقيل زوسبب ملاهوت
 والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الالهة قد تدعى بجسد فيصير معه حورق
 العادة وقد تنافر قد فعله الا لام ولاقت وسموه منس لهديات وقد انهمون
 إلى الاسلام فسموهم بعض غلاة الشيعة نقانمون بانه لا يجمع ظهور روحه بأجسامه
 كجبريل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن والشياطين في صورة دابة في صورة
 أن يظهر الله في صورة بعض الكمالين وأول السلس بسنت على راسه وولاه
 المختصمون الذين هم خير البرية ولعلم في النبالات العلية والامانة عليهم

يسد عنهم في العلوم والأعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة
القاتلون بأن السالك إذا أمن في السلوك وتأمين في بركة الوصول فربما جعل الله فيه
أعمال عما يقول العالمون علوا كبيرا كالتأليف الجريحي لا يتأثر أو يقصد به بحيث
لا تفتنه ولا تعار وسمي من يقول هو أنا وأنا هو ويقتدر رفع الأحمق والنهي ويظهر من
الفرائب والمجانب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين عن البيان وههنا مذهب
آخران وهم من الحلول والاتحاد ويسمونه في شيء (الأول) أن السالك إذا انتهى
سلوكه إلى الله تعالى وفي الله يستغرق في صير التوحيد والعرفان بحيث تفصل ذاته
في ذاته تعالى وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود إلا الله
تعالى وهذا الذي يسمى الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الإلهي إذا العبد
لا يزال يتقرب إلى بالمواضع حتى أحبه فإذا أحبه كتب له جميع ما يشاء ويصير
الذي به يصير ويحيى ويصير عنه عبارات تدل على الحلول والاتحاد لتصور
العبرة من بيان تلك الحقائق وتعدرا لتكشف عنها بالمثل ونحن على ساحل التفتي نعرف
من بحر التوحيد بقدر ما يمكن ونعرف بان طريق الفناء فيه البيان دون البرهان
وأما 'نوفقي' (والثاني) أن الواجب هو الوجود متناق وهو واحد لا كثرة فيه أصلا وأما
الكثرة في الإضافات والتمييزات التي عبرة التباين والسراب إذا الكمال في الحقيقة واحد
يتكرر على الظاهر لا بطريق المبالغة وشك في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول
ههنا ولا انقسام لعدم التثنية والتثنية وكلامهم في ذلك طويل سأشرح من طريق
لعقل والشرع وقد أشرنا في بحث الوجود إلى بطلانه لممكن من يضل الله فله من
هاد من شرح المقاصد (في جواز قتل الجراد) اختلف العلماء في قتل الجراد إذا
دخل بأرض قوم وقد قيل لا يتل وقال أهل النجدة كلهم يقتل أحج الأولون بأنه
خلق عظيم من شاء الله يأكل من رزق الله ولا يجري عليه قتلهم ويجازي لا يقتلوا
الجراد فإنه جسد الله الأعظم وأحج الجهور بأن في تركها إفساد الأموال وقد رخص
النبي صلى الله عليه وسلم قتالها لم إذا أراد أخذ ماله فالجراد إذا أردت إفساد
الأموال حركات أول أن يجوز قتلها ألا ترى أنهم اتفقوا على أنه يجوز قتل الحية
والعقرب لأنها يؤذي الناس فكذلك الجراد روي ابن ماجه وأبو نعيم مالك بن نعيم
الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا دعا على الجراد يقول اللهم أهلك بكاه
واقطع دابرهم وقطع دابرهم وشذبأفواههم عن هابنا وأرزقنا الله جميع
الدعاء قال رجل يا رسول الله كيف تدعو على جسد من أجناد الله قطع دابر
قال أن الجراد شدة حوت في البحر (من تفسير القرطبي عليه الرحمة) عند تفسير
قوله تعالى فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد في آخرة في حديث ابن عباس الجراد
شدة حوت في عطسه غابة (في ذرية إبليس عليه اللعنة) واختلأ أهل التفسير

هل لا إبليس ذرية من صلبه فقال الشعبي سألني رجل فقال هل لا إبليس زوجة فقلت
 إن ذلك عرس لم أشهده ثم ذكرت قوله تعالى افتخذونه وذريته أوليائهم دولي فقلت
 أنه لا تكون ذرية الأمن زوجة فقلت نعم وقال مجاهد إن إبليس أدخل فرجه في خروج
 نفسه فباض خمس بيضات فهذا أصل ذريته وقيل إن الله تعالى خلقه في عده
 النبي ذكرا وفي اليسرى فرجا فهو ينكح هذا بهذا فيخرج له كل يوم عشر بساتين يخرج
 من كل بيضة سبعون شيطانا وشيطانة فهو يخرج وهو بطير وأظلمهم عند ربهم
 منزلة أظلمهم في بني آدم قصة وقال قوم ليس له أولاد ولا ذرية وذريته أهواء من
 الشياطين قال القشيري أبو نصر وبالحمد إن الله تعالى أخبر أن لا إبليس أباء وذرية
 وأنهم يورسون إلى بني آدم وهم أعداؤهم ولا يثبت عندنا حديث في كيفية النواله
 منهم وحدوث الذرية عن إبليس فثبتنا الأمر فيه على نقل جميع قلت إني كنت
 في هذا الباب من جميع ما ذكره الجدي في الجمع بين الصحاحين عن الإمام أبي بصير
 البرقي أنه يخرج في كتابه عن أبي محمد بن عبد الله بن محمد بن سعيد الخفاف من روى
 عنهم عن أبي عثمان عن سليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تكن قدس
 يدخل السوق ولا آخر من يخرج منها فإن إبليس الشيطان وزرع وهذا يدل على أن
 للشيطان ذرية من صلبه واقه أعلم قال ابن عطية وذريته طاهر القبط فثنى
 الموسوسين الذين يأتون بالسكر ويحملون على الباطل وذكر السري وغيره أن مجاهد
 قال وذرية إبليس هم الشياطين ولكن بعدهم زنبور صاحب الأسواق يصع رايته في كل
 سوق بين السماء والأرض يجعل تلك الراية على حانوت أو من يقع وأحر من يلقى
 ولبي صاحب المسائب بأمر يضرب الوجوه وتلق الحبوب والدعاب بالبل والحرب
 والأعور صاحب أبواب الرياء وسوط صاحب الأخبار يأتيها فلقها في أفواه الناس
 فلا يجدون لها أصلا وداسم الذي إذا دخل الرجل بيته فقرأ بسم الله ولم يذكر اسم الله بصره
 من المتاع ما لم يرفع وما لا يحسن موضعه وإذا أكل ولم يذكر اسم الله كمل معه
 قال الأعمش وأقرب ما دخلت البيت فلم أذكر اسم الله ولم أسم الله رأيت مطهرة فقلت
 أرفعوا هذه وخارجتهم ثم أذكر فأقول داسم أعوذ بالله من زوال العلم ونعمه من مجاهد
 والإيض وهو الذي يورسون للأنبياء وصغير وهو الذي خلسه شياطين عليه
 السلام والرهان وهو صاحب الطهارة يورسونها وأدهيس وهو صاحب الصلاة
 يورسون فيها ومرة وهو صاحب المزامير وبه يكنى والهاف يورسون بأهاري
 بضل الناس وبيتهم ومنهم الغيلان وحكي أبو مطيع مكحول بن الحسن بن يحيى
 في كتاب القولييات عن مجاهد أن الهاف هو صاحب الشراب وقوس صاحب
 القربش والأعور صاحب أبواب السلطان قال وقال إني أن لا إبليس شيطانا
 يقال له المتقاضي يتقاضى ابن آدم فيخبر بعمله كان عمله في السر من غير حدث

به في العناية قال ابن عطية وهذا لم يأت به سند صحيح وقد طول النقاش في هذا المعنى
وحكي حكايات تبعد عن الصحة ولم يزد في هذا صحيح الأما في كتاب مسلم من أن الصلاة
ثم طافا سمع حذوب وذكر الترمذي أن الموضوع شيطان يسعي الولهان من تفسير القرطبي
في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى اقتضونه وقدرته الخ (يا ابراهيم)
على ارادة القول أي قالت الملائكة يا ابراهيم أعرض عن هذا الجدال انه فلسفاه أمر
به بك قدره بمقتضى قضائه الا زل بعد ايسم وهو أعلم بحالهم وانهم آتتهم عذاب
غير مردوم مصر وفي الجدال ولادعاء ولا غير ذلك من اليساوي في سورة هود عليه
السلام (قوله قدره بمقتضى قضائه الا زل الخ) قال المصنف رحمه الله في شرح
المصابيح القضاء الارادة الازلية والعناية الالهية المقتضية لنظام الموجودات
على ترتيب خاص والقدره تعلق تلك الارادة بالاشياء في أوقاتها يعني أن لصفة الارادة
الالهية تعلقات قد يباوجود لاشياء في وقته المخصوص في الارزاق وتعلقا حادابا
في وقت وجوده بالفعل والاضاءه هو التعلق القديم ولذا وصفه المصنف رحمه الله بالازل
والندرة التعلق الحادث لأن التضاء هو نفس الارادة كما هو حقه ظاهر كلامه
شباب هو المعز

(أول شبهة وقعت في الخليقة ومن مصدرها في الاول ومن مظهرها) اعلم أن أول شبهة
وقعت في البرية شبهة ابليس لعنه الله ومصدرها استبعادها بالرائي في مقابلته النهي
واختياره الهوى في معارضة الامر واستكباره بالمصلحة التي خلق منها وهي النار
على ملأه آدم عليه السلام وهي العين وانشعبت هذه الشبهة سبع شبهات وسارت
في الخليقة وسرت في أذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلال وتلك الشبهات
مسلمة في شرح الاناجيل الاربعة المجيل لوقاوما رومس ويوحنا وفي مذكورة
في التوراة مترتبة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود
والامتناع منه قال كائنفل عنه اني قلت أن البارئ تعالى الهى والمخلوق عالم
قادر ولا يزال عن قدرته ومشيته فانه بهما أراد شأ قال له كن فيكون وهو حكيم
الا أنه يتوجه على مساق حكمته أسئلة قالت الملائكة ما هي وكما هي قال لعنه الله
سبعة الاول منها أنه علم قبل خلق أي تبي يسد عنى ويجعل فلم خلقي اولاً وما الحكمة
في خلقه اياى والثاني اذ خلقي على مقتضى ارادته ومشيته فلم كلني معرفته
وطاعته وما الحكمة في التكليف بعد اذ لا يتنفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية
والثالث اذ خلقي وكلني فالترمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت فلم
كلني بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة في هذا التكليف على المخصوص بعد
اذا لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي والرابع اذ خلقي وكلني على الاطلاق وكلني
بهذا التكليف على المخصوص فاذ لم أجد لم لنفى وأخرجني من الجنة وما الحكمة

اذ لم يرضوا به فكيف فيما كان يأمرون به وشرعوا به لا يصرح لهم كرهه ولا يصرح
 وسألوهم ان يسموا من الخوض فيه والسؤال عنه وبادوا بالباطل فما لا يجوز بالجدال
 فيه ان يبرح حديث ذي الخويصرة التميمي اذ قال اعدى باجمدة منهم بعدل حتى
 قال عليه السلام ان لم اعدى من بعدل فسلوا العيين وقال هذه تسعة ما يريد بها
 وجه الله وذات جروح صريح على النبي صلى الله عليه وسلم وادعاه من انصر على
 الانام الحق خارجيا وليس ذلك قولنا بتعيين الضل ونقصه ووجه له في ما اخذ
 انصر واستدرا على الامر بقياس الله قل حتى تمنى الله عليه وسلم سيجرح
 من ضغني هذا الرجل قوم يبرقون من الدين كما يبرق السهم من ارمية الخبير فخاصه
 فاعتبر حال طائفة من المنافقين يوم احدث الله لواءا للرسول فمروا به فمروا به
 لو كان لمن الامرين ماقتلناهم هنا وقولهم لو كانوا مع الله ما ماتوا ووجه له في
 ذلك الاتصريح بالفساد وقول طائفة لو شاء الله ما عاهدنا من دونه من شيء وقول
 طائفة انظروا من لو يشاء الله اطعمه نصر يجر باجر واعتبر حاله في حريته
 جادوا في ذات الله فذكر في جلالة ونسرت في افعاله في معهم وسوقه بموته في
 ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء منهم جهاد في الله وهو سيدنا محمد
 ما كان في زمانه عليه السلام وهو في شوكته وقوته وجهته وادعاه من يجر
 يظهر في الاسلام ويظهر في الفناء في ما يظهر في الفناء في ما يظهر في
 على حركته وسلكه صارت الاعراضات في ذلك دور وظهر في جهات ترويع
 وانما الاختلافات الواقعة في حال مرضه ووجه له في ادعائه في ادعائه في
 في اختلافات اجتهادية كما قيل كان فرضهم فيها اقامة مراسم الترع وادعائه
 مناهج الدين فاول تنازع وقع في مرضه صلوات الله عليه وآله فيملوا به من
 اسمعيل البصري باسناده عن عداقة بن عباس رضي الله عنهما قال لما شذبا لي
 صلى الله عليه وسلم مرضه الذي مات فيه قال اني قد اوتيت بولقي وقرطاس
 لكم كما لا تضلون بعدى فقال عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم قد اوتى
 بنا كتاب الله فكثير الخط فقال النبي صلى الله عليه وسلم لم فمروا بي في عدي
 التنازع قال ابن عباس رضي الله عنهما ان الرزية كل الرزية ما بين يدي
 رسول الله صلى الله عليه وسلم والاختلاف الذي في مرضه صلى الله عليه وسلم
 انه قال جهزوا جيش اماسة لمر اعمس فمات اعمس فمات اعمس فمات اعمس
 امره واسماحة قدر من المدة وقد قد شذبت مرضه في عدي صلى الله عليه وسلم
 فلا تبع قلوبنا المارقة والمخالفة هذه من جرح حتى صرنا في عدي حتى شذبت مرضه
 وانما اوردت هذه التنازعين لاننا نسير وعلما وادعائه من اختلافات الموزنة
 في امر الدين وهو كملت وان كان الفرض من كل اقامة مراسم الترع في حال

نزول الصلوات وتسكين مائة الفضة عند قلب الامور (الخلاف الثالث في موته صلى
الله عليه وسلم) قال عمر رضي الله عنه من قال ان محمد مات قتله بيئتي هذا قال أبو
بكر رضي الله عنه من كان يبعد محمد اقل من محمد اقدمت ومن كان يبعد الله محمد قاته من
لا يموت وقرأ هذه الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل اقل مات أو قتل
انقلبتم على اعقابكم فجمع القوم الى قوله وقال عمر كما في ما سمعت هذه الآية حتى
قرأها أبو بكر (الخلاف الرابع في موضع دفنه صلى الله عليه وسلم) اراد أهل مكة من
المهاجرين رده الى مكة لانهم استقروا فيه واراد أهل المدينة من الانصار دفنه
بالمدينة لانهم اذ هجروا ومدا انصره وارادت جماعة قتلهم الى بيت المقدس لانه موضع
دفن الانبياء عليهم السلام ومنه معراجهم الى السماء ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة
لما روى عنه عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون (الخلاف الخامس
في الامامة) واعظم خلاف بين الائمة خلاف الامامة انما سئل سيف في الاسلام
على قاعدة فيمنه مثل ماسل على الامامة في كل زمان وقدمه هل الله ذلك في الصدر
الاول فاختلف المهاجرون والانصار فيها وكان الانصار من امير ومنكم امير واتفقوا
على ربيعة منهم سعد بن عباد الانصاري فاستدركه أبو بكر وعمر رضي الله تعالى
عنهما بان حضرا استيقضا في مساعدة وقال عمر كنت اذ ورفي نفسي كلاما في الطريق
فلما وصلت الى السقيفة اردت ان اتكلم فقال أبو بكر ما عمر محمد الله واني عليه
ثم ذكر ما كنت اذ ورفي نفسي كما به خبر من غيبه فقبل ان يشتغل الانصار بكلامه
مددت يدي اليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت التائرة الا ان بيعة أبي بكر كانت
ثالثة وفي الله شرها من عادي مشبه فاقبلوه فبايعا رجل بايع رجلا من غير مشورة
من المسلمين فانما

سألت
عنه
فأجابني

أن يقتلوا وانما سكت الانصار عن دعواهم لرواية أبي بكر رضي الله عنه عن
النبي صلى الله عليه وسلم الا انه من قريش وهذه البيعة هي التي برزت في السقيفة
ثم لما عاد الى المسجد اشبال الناس عليه فبايعوه عن رغبة سوى جماعة من بني هاشم
وأبي ذبيان من بني امية وأمير المؤمنين علي كرم الله وجهه كان مشغولا بما أمره النبي
صلى الله عليه وسلم من تجهيزه ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مبدعة (الخلاف
السادس في أمر فلكه والتوارث عن النبي صلى الله عليه وسلم ودعوى فاطمة
عليها السلام وروايتها تارة وتلك الأخرى حتى رفعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبي
صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة (الخلاف السابع
في قتال مانعي الزكاة فقال قوم لانما نلهم قتال الكفرة وقال قوم بل نقاتلهم حتى
قال أبو بكر رضي الله عنه لو منعوني عقالا عما أعلنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
لقاتناهم عليه ومضى بنفسه لقتالهم ورواه الله العصاة رضي الله عنهم بإسراهم وقد أذى

اجتهاد عمر رضي الله تعالى عنه أيام خلافته إلى رد السبا والاموال اليهم واطلاق
 المهجوسين (الخلاف التاسع) قد نصب ابن بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة رضي
 الله عنه. ما من الناس من قد وليت علينا خطا عطاوا رتمع الخلاف بقول ابن بكر
 لو سألني يوم القيامة لقلت وليت عليهم خيرا عليهم وقد وقع في زمانها اختلافات
 كثيرة في مسائل ميراث الجد والاخت والخلعة وفي عقل الاصلح وديات الانسان
 وحدوده من الجرائم التي لم يرد فيها قص وانما هم امورهم الاثنيان فقال ائروم ونرو
 الجهم ورفع الله تعالى الشرح على المسلمين وتكررت اسبابا لفسادهم وهداهم
 يسدرون عن رأي عمر رضي الله عنه وانثرت الدعوة وظهرت الخلعة وقات العرب
 واليهيم (الخلاف التاسع) في أمر السورى واحتداف لا ربه حتى اغموا كلهم
 على بيعة عثمان رضي الله عنه واتطم الملك واستقرت الدعوة في زمانه. حدثت
 الفتوح واستلبيت المال وعاشرا خلق على خمس خلق وعملهم باه. في يوم
 اثاره من بني امية قد ركبوا انهار ركبته وبرزوا غير عليه ووقعت في رماه
 اختلافات كثيرة واخذوا عليه ما أخذ كلها بحال على بن ابي سفيان رده الخادم من
 امية الى المدينة بعد ان طرده رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يسمى طريدي رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وبعد ان تشفع الى ابن بكر وعمر رضي الله عنهما بايام خلافتهم حا
 فاما ما كان في ذلك زمانه من امره فانه في سنة ثمان مائة من ربه في سنة ثمان مائة
 رضي الله تعالى عنه في السنة ووزر به مروان بن الحكم في سنة ثمان مائة من ربه
 فثام افرضته وقد بلغت مائتي ألف دينار وبنائه قد منعه من سعد بن مسرح
 بعد ان اهدى النبي صلى الله عليه وسلم دمه ووليت ابيه معاوية بن ابي سفيان عليه
 ابن عامر البصرة حتى احدثت فيها احدث الى محمد بن ابي سفيان عليه وكان امره
 جنود معاوية بن ابي سفيان عامل الشام وعبد بن الصمصام عامل البصرة وعبد
 الوليد بن عتبة وعبد الله بن عامر عامل البصرة وعبد الله بن سعد بن مسرح
 عامل مصر وكلهم خذله ورفضوه حتى ايق قدره عليه وقتل رضي الله عنه
 في داره وثارن الفتنة من الظلم الذي جرى عليه ولم تنكر بعده في زمان عمر بن
 علي كثر ما منه وجهه بعد فاشق عليه وهذا البيعة له وله خروج خذله
 والزبير الى مكة ثم حل عائشة رضي الله عنها في البصرة ثم نصب معاوية بن
 ذلك بحرب الجبل والحق انهم ساروا بعده في سنة ثمان مائة من ربه في سنة
 ابن ابرموز وقت الانصراف وهو في مشارق الشام حتى صلى الله عليه وسلم بن
 قاتل ابن صفية بالنار واطلحة فرما مروان بن الحكم في سنة ثمان مائة من ربه
 ميتا واما عائشة رضي الله عنها فماتت بمكة على ما عرفت ثم تاب بعد ذلك
 ورجعت والخلاف بينه وبين معاوية وحرب صفين وشيعة حواريه وحمله على

التحكيم ومفاخرة عمرو بن العاص بأبوسبي الأشعري وبقائه الخلاف إلى وقت الوفاة
 مشهور وكذلك الخلاف بينه وبين الشراء المارقين بالنهر وإن عقدوا وقولا
 ونصب القتال معه فعلا ظاهر معروف وبالجملة كان على رضى الله عنه مع الحق والحق
 معه ونظر في زمانه الخوارج عليه مثل أشعث بن قيس الكندي ومسعود بن فذكي
 النعمي وزيد بن حنين الطائي وغيرهم وكذلك حصار في زمانه القلادة في سقه
 مثل عبيد الله بن سيار وجماعة معه ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلال وصدق
 فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم **مَنْ لَفَيْكَ اثْنَانِ حَبَّ غَالٍ وَمُبْغَضٌ قَالُ**
قَا تَنَسَمْتَ الْاِخْتِلَافَاتِ بَعْدَهُ إِلَى قَسَمَيْنِ أَحَدُهُمَا الْاِخْتِلَافُ فِي الْاِمَامَةِ وَالثَّانِي
الْاِخْتِلَافُ فِي الْاَصُولِ وَالْاِخْتِلَافُ فِي الْاِمَامَةِ عَلَى وَجْهِهِ أَحَدُهُمَا الْقَوْلُ بَانَ
الْاِمَامَةِ يَنْتَبِذُ النَّصَّ وَالتَّعْيِينَ وَالثَّانِي الْقَوْلُ بَانَ الْاِمَامَةِ يَنْتَبِذُ التَّصَاقُ وَالْاِخْتِيَارُ
فَمَنْ قَالَ إِنَّ الْاِمَامَةَ يَنْتَبِذُ التَّصَاقُ قَالَ بِاِمَامَةٍ كُلٌّ مِنْ اتَّقَتْ عَلَيْهِ الْاِثْمَةَ
أَوْ جَاعَةٍ مَفْرُودَةٍ مِنَ الْاِثْمَةِ اِمَامًا مطلقًا وَامَّا بِشَرْطٍ أَنْ يَكُونَ فَرِيضًا عَلَى مَذْهَبِ قَوْمٍ
وَبَشَرْطٍ أَنْ يَكُونَ هَاشِمِيًّا عَلَى مَذْهَبِ قَوْمٍ اِلَى شُرَائِظٍ اُخْرَى كَمَا سَأَلْتُ وَمَنْ قَالَ بِالْاَوَّلِ
قَالَ بِاِمَامَةِ مَعَاوِيَةَ وَاولاده وبعدهم بخلافه مروان واولاده والخوارج من
كُلِّ زَمَانٍ عَلَى وَاحِدِهِمْ بِشَرْطٍ أَنْ يَبْقَى عَلَى مَقْتَضَى اعْتِقَادِهِمْ وَيَجْرِي عَلَى سَنَنِ
الْعَدْلِ فِي مَعَامِلَاتِهِمْ وَالْاِخْذُ لَهُ وَتَطْلُوعُهُ وَبِهَا تَسَلُّهُ وَمَنْ قَالَ إِنَّ الْاِمَامَةَ تَنْتَبِذُ
بِالنَّصِّ اِخْتِلَافًا يَعْنِي عَلَى كَرَمِ اِقْدَامِهِ وَجِهَةِ قَوْمٍ مِنْ قَالِ اِلْمُخَصَّرُ عَلَى ابْنِ مُحَمَّدٍ مِنَ الْخُنْفِيَّةِ
وَهَؤُلَاءِ الْكَيْسَانِيَّةُ ثُمَّ اِخْتَلَفُوا بَعْدَهُمْ مِنْ قَالِ اَنْهُ لَمْ يَجْعَلْ رِجْعًا فَيُعْلَمُ الْعَالَمُ عَدْلًا
وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ اَنْهُ مَاتَ وَاتَّقَلَّتْ الْاِمَامَةُ بَعْدَهُ إِلَى ابْنِ أَبِي هَالِمْ وَافْتَرَقَتْ هَؤُلَاءِ عَنْهُمْ
مَنْ قَالَ الْاِمَامَةُ بَقِيَتْ فِي عَقْبِهِ وَصِيَّتُهُ وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ اَتَقَلَّتْ اِلَى غَيْرِهِ وَاِخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ
الْاَعْيُنُ مِنْهُمْ مَنْ قَالَ هُوَ بَشِيرُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ اَبِي هَالِمْ وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ هُوَ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ
وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ هُوَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَعَاوِيَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الطَّيَّارِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَهَؤُلَاءِ
كُلُّهُمْ يَقُولُونَ أَنَّ الدِّينَ طَاعَةُ رَجُلٍ وَنَزَلُوا مِنْ اَحَدِهِمْ اَمَّ الشَّرْعِ كُلِّهَا عَلَى شَخْصٍ
مَعِينٍ وَأَمَّا مَنْ لَمْ يَقُلْ بِالنَّصِّ عَلَى مُحَمَّدٍ مِنَ الْخُنْفِيَّةِ فَقَالَ بِالنَّصِّ عَلَى الْحُسَيْنِ وَالْحُسَيْنِ رَضِيَ
اللَّهُ عَنْهُمَا وَقَالَ لَا اِمَامَةَ فِي الْاُخْرَيْنِ اِلَّا الْحُسَيْنُ وَالْحُسَيْنُ ثُمَّ هَؤُلَاءِ اِخْتَلَفُوا عَنْهُمْ
مَنْ اَجْرَى الْاِمَامَةَ فِي اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ بَعْدَهُ بِاِمَامَةِ ابْنِ الْحُسَيْنِ ثُمَّ ابْنُهُ
عَبْدُ اللَّهِ ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدٌ ثُمَّ اخِيهِ اِبْرَاهِيمُ الْاَمَامِينَ وَقَدْ تَرَجَّأَ اِيَّامَ الْمَنْصُورِ فَقَتَلَا رَجُلَهُمَا اللَّهُ
وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يَقُولُ بِرَجْعَةِ مُحَمَّدٍ الْاَمَامِ وَمِنْهُمْ مَنْ اَجْرَى الْوَصِيَّةَ فِي اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَقَالَ
بَعْدَهُ بِاِمَامَةِ عَلِيِّ ابْنِ زَيْنِ الْعَبْدِينَ فَصَاعِلِيهِ ثُمَّ اِخْتَلَفُوا بَعْدَهُ فَقَالَ اَلْزَيْدِيَّةُ بِاِمَامَةِ
ابْنِهِ زَيْدٍ وَمَذْهَبُهُمْ اَنْ كُلَّ خَاطَمٍ خَرَجَ وَهُوَ عَالِمٌ زَاهِدٌ شَجَاعٌ مَنِيٌّ كَانَ اِمَامًا
وَاجِبُ الْاِتِّبَاعِ وَجَوَازُ اِرْجَاعِ الْاِمَامَةِ اِلَى اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ ثُمَّ مِنْهُمْ مَنْ وَقَفَ وَقَالَ

بالرحمة ومنهم من ساق وقال بأمانة كل من هذا حاله في كل زمان وأما اللاطبة فقالوا
 بأمانة محمد بن علي الباقري صاحبها ثم بأمانة جعفر بن محمد وصية إليه ثم أخذوا
 بعده في أولاده من المتوسمين عليه وهم خمسة محمد وأصيل وبسطة وسوي وعلي
 ولهم اختلافات في ذلك وهذا هو وأما الاختلافات في الأصول فحدثني آخو أيام
 الصحابة بدعة سعيد الجعفي وعبدان الدهشقي ووفى الأحرار بالقول بالتدور وشارك
 الجبر والشر إلى التدور ونسج على سنو الهيم وأصل بن عطاء النعري وكان تلميذ الحسن
 البصري وتلميذه عمرو بن عبيد وزاد عليه في مسائل التدور وكان عمرو من دعاة يزيد
 النخعي أيام بني أمية ثم وإلى المصور وقال بأمانة وأبو عدي من الخوارج والمرجئة
 من الجبرية والتدور بابتداء بدعتهم في زمان الحسن وأعلن وأصل عنهم وعن استاذهم
 بالقول بالثبوت بين الميزتين فسمى هو وأصحابه معتزلة ومن رفض زيد بن علي بأنه خائف
 مذهب أتباعه في الأصول وفي التبري والتوالي وهم من أهل المعتزلة وطوائف جامعة
 معتزلة رافضة ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الله لأخيه حيث فسرنا أيام
 المأمون فخلعت مناجيها بمناهج الكلام وأفردها عما من فنون العلم ومعهها من
 الكلام أمانان أظهر مسئلة تكملوا فيها وتقاتلوا عليها هي مسئلة الكلام فسمى
 النوع بأسماء وأما بقايتهم الملائكة في أميتهم فاسم فنون علمهم بالملوك والملك
 والظلم منزهة فكانت وإن بالهداية للعلاف فيهم فله سبحانه وعنه فلاسفة
 في أن البارئ تعالى عالم يعلم وعلمه ذاته وقادر بقدرته وقدرته ذاته والجد في الظلم
 والآراء وأفعال العباد والقول بالتدور والآجال والأرزاق وجرى منه وبره أم من
 الحكم مناهرات في أحكام التنبيه وأبو يعقوب الشحام والأدي صاحب أبي الهذيل
 وافقه في ذلك كله ثم إبراهيم بن شيبان النظام في أيام المعتصم وانصرف عن السلف
 يبدع في التدور والرفض ثم ظهرت بدعة بشر بن المعفر من القول بالتوليد والافراط في
 والمسئل إلى الطبيعيين من الفلاسفة والقول بأن الله تعالى قادر على تعذيب أحمل
 وأذ لم يعمل فهو ظالم إلى غير ذلك مما انفرد به عن أصحابه وتلميذه أبو موسى الأدراري رهب
 المعتزلة وانفرد عنه بأبطال البعث والقرآن من جهة الفصاحة والسلافة وفي أيامه حرت
 أخصفثرائد الله على السلف قولهم يقدم الله برآه ولما حرون منهم على
 الجباة وابنه يوهانم والثاني مسدداً ورجاءه بصري مدحسوطرق
 أصحابهم وانفردوا عنهم بمشث وأما رتبة الأسماء من خلفه مدعية هرون
 والمأمون والمعتصم والخوارج وشوكل وانجى من لصاحب بن ممد وبجامعة من
 الديلمة وكانت بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلافات وكان السلف
 يناظرهم عليها لأعلى قانون تتخلى بل على قول أفساى وبهمون الصغانية فن
 مثبت صفات الساري تعالى معاني قائمة بذاته ومن منسبه صفاته بصفات خلق

وكلهم متعلقون بطواهر الكتاب والسنة وشاغلون المعتزلة في قدم الكلام على
قول طاهر وبحث مناظره بين أبي الحسن علي بن اسمعيل الأشعري وبين استاذ
أبي علي الجبائي في بعض مسائل التصديق والتشيع فالزم الأشعري استاذة امورا
لم يخرج عنها اجواب فاعترض عنه وانحاز الى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة
كلامية فصار ذلك مذهبا منفردا وقرر طريقته جماعة من المحققين مثل القاضي
أبي جعفر الباقلافي المالكي الأشعري والامام استاذ أبي اسحق الشافعي الاسفرايني
وغيرهم وليس بينهم كبير اختلاف ونبغ رجل متفكر بالزهد من جهستان يقال له
ابو عبد الله محمد بن كرام قليل العلم بمزلة قد فاش من كل مذهب ضغنا وابته في كتابه
وروجه على اغنام غزاة وغور وسواد بلاد خراسان فانتظم ناموسه وصار ذلك
مذهبا قد نصره محمود بن سبكتكين السلطان وصب البلا على أصحاب الحديث
والشيعه من جهتهم وهو اقرب مذهب الى مذهب الطوائج فهم بحجة (الى هنا
من الملل والنحل للمحدثين عبد الكريم النهرستاني) فبح اختلاف در مسائل
شرعية فرعيه بعد از رحلت نبی صلی الله علیه وسلم پیدا شد تاج الدین اسمعيل قنوی
در شرح ابون کویده که در مسئله خرفا که شخصی مرد و مادر و خواهر و جدر را گذاشت
أبو بکر صدیق رضی الله عنه حکم کرد که مادر را ثالث مالست و جدر باقی امیر المؤمنین
عمر فاروق ص کفت خواهر را نصف است و مادر را ثلث باقی و جدر اثلث
باقی امیر المؤمنین عثمان رضی الله عنه گفت هر يك را ثلث است امیر المؤمنین
علي ص کترم الله وجهه کفت خواهر را نصف است و مادر را ثلث و جدر اسدس
وابن مسعود رضی الله عنه کفت خواهر را نصف است و هر يك از جدر و مادر را
نصف باقی و زيد ابن ثابت کفت مادر را ثلث و جدر را دو ثلث باقی و خواهر را ثلث باقی
وامام شافعي رحمه الله موافق اوست بجه حضرت رسالت صلی الله علیه وسلم
در شان او فرمود (افر ضکم زيد) وقاضی محمد در شرح مختصر ککويده ابن عباس
رضی الله تعالی عنهما در قول ثلث علي وزيد وابن مسعود بود و ميگفت (من
يا هاني يا هلته ان الله لم يجعل في مال واحد تصقا ونصفا وثلثا) وهم در شرح مذکور
کويده زنی است در وقتی که عمر با حضار او امر کرده بود بجه ينداخت عثمان و عبد
الرحمن با عمر گفتند (انما انت حوذب لا تری علي شيئا) و علي کفت (ان كان
عثمان قد ابتهد فقد اخطأ وان لم يجهت فقد غشك و روز بر روز اثره خلاف
واسع شد و بجهت دادن بیشتر ميشدند تا قرار بر مذاها بانه اربعه ص کرفت (واول
ايشان ابو حنيفه نعمان بن ثابت) بود و در سنة ثمانين در کوفه متولد شد و او را دو بار
تقصاء تکليف کردند و چون سلطان بشرائط امامت متصف نبود و قبول نکرد
اول در کوفه صد تا زبانه اش زدند در ده روز و هر روز ده تا زبانه و آخر در بغداد

[illegible]

لا خلاف بين الأئمة في تكفير غلاة الرافض وهم الذين زعموا أن الله قد حل في الأنبياء
ثم في الأئمة (ومذهب أكثر طائفة أئمت كـ) شهادة مبتدع غير مكفر (مقبولست
وأكرهه سب صحابه كند واما الخرمين واما غزالي وبقوى كونه شهداء ذلك كسي
منكر امامت أي بكر يا عمر يا عبد الله يا عبد الله عاتشه بخلافه مقبول فينبت ليكن
شهادت كسي كـ تفضيل على رأي بكر كند في نزاع معجور عت واما كذا صاحب شافعي
برائته كـ كسي وصيت مالي كند برأي اجهل ناس از مسلين بر ورافض فلهذا
هذا هم الله طريق الفلاح وروايتهم وحق الصلاح الى عثمان من شرح الديوان المعروف
لعل ابن أبي طالب القاضي مبرح حسن الميبدني (شيخ علماء الدولة قيس سره در عرو
ميكويد كه جميع فرق اسلاميه اهل نجاتند و مراد از ناجيه در حديث (هست فرق امتي
على ثلاث وسبعين فرقة فاننا جيفتمنا واحدة) ناجيه بمشفا عتست (قل يا عبادي الذين
اسرفوا على انفسهم لا تقنطروا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور
الرحيم) من شرح المذكور (فاثمة) اجعنا على ان الجن من كانه و مناعهم فانه يدخل
الجنة وهل لهم الثواب قال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه لهم الجنة ولا ثواب لهم لان
الله تعالى قال خبرا عنهم (اقومنا اجيبوا داعي الله وامنوا به بغفرلكم من ذنوبكم
ويخرجكم من عذاب) ليم ذكر المذفرة والنجاة ولم يذكر الثواب وعند أبي يوسف وبهم
والشافعي لهم الثواب كالمقوية والاصح ان يقول ليس لهم ثواب بل لهم جنة
يقصمون بنظر والتم والسماح كافي في الدنيا لا استقامت في الدنيا بل لهم
استقامت في الجنة مع اهل الجنة وقال بعضهم لهم استقامت حسب طبعهم وعادتهم
والاصح ان لهم الطمئنت مع اهلهم ولا يكون مع اهل الجنة كذا في التمهيد (للامام
السائي الحنفي ريان سلمان رافوب يست جبر انكه محتو بنشان نبود و عذهب امام
أبي يوسف ومحمد ايشان رافوب است) كذا في مسائل الجنة من الزوائد المجموعة
في النسخ الحنفي وذكر في الخلاصة قوله ليس للجن ثوابنا و يله من جنس ثواب الانس
وسئل عن الملائكة هل لهم ثواب كعذاب قال نعم الآن عتابهم لم ليس كعقاب الاتمين
وثوابهم لم ليس كنوابهم لان الثواب التاذ و لذتنا في الدنيا الشراب والطعام وكذلك
في الآخرة وتلذذ الملائكة بالطاعة ونحوها في الدنيا وكذا في الآخرة كذا في آخر
التساوي الظهيرية في النسخ الحنفي اما الملائكة من وجد منه اكثر فهو من اهل النار
كابليس عليه اللعنة ومن وجد منه المعصية دون الكفر فعليه العقاب كقصة هاروت
وماروت ومن وجد منه الطاعة فهو من اهل الجنة ولا ثواب له واما الجن فمن كفر فهو
من اهل النار ومن آمن وطاع فهو من اهل الجنة ولا ثواب له عنده خلافا لما كذا
في معتدات الشيخ أبي المعين النسي أقول اذا عرفت هذا فنقول ان قال أبو حنيفة
بانه لا جنة للجن على الطاعة الا بالنجاة من العذاب كما هو تفسير بعض الكتب فالرذ

عليه ظاهر وان قال بان لهم الجنة والا كل والشرب لكن بالاستجمام والاستمتاع **واجاب**
 جوابهم ليس من جنس ثواب الانس فالرد غير ظاهر فطما وكذا قوله تعالى (**استغفر**
 وذريته اولياءه) لا يرد عليه في الاستمتاع فانه قال بالطمع لهم مع اهل البيت لكن يرد
 على مذهبه في نفي الجملة انه قال لا يجوز الاستمتاع بالعظم فعلى **كسب** حقه
 بانه طعام الجن وايشاذكر في تفسير المدايل لصاحب الكافي الحنفى في ان الجن
 كرهوا ان يتزوجها سليمان فتغنى اليه اسرا وهم لانها كانت بنت جنة وقبل خافوا
 ان يلتمسوا ولد ايجتمع له طينة الجن والانس وتسل صاحب الثنية في الحق الحنفى
 اختلاف المشايخ في المناكة بين الانس والجن **فكسب** نقل من بعضهم انه قال يمنع
 السائل لحاقته من المجموعة الحفيدة وتصل مسائل المناكة في الانساب والاطار
 لابن نجيم الحنفى (قالوا حديثان متناقضان) رويتم عن النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم انه قال لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر ولو يدخل
 النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان ثم رويتم عن **عنه** لا **انه** الله
 دخل الجنة وان زنى وان سرق قالوا والسرة اعظم عند الله تعالى من مثقال حبة
 من خردل من **كسب** قالوا وهذا اختلاف قال ابو محمد ونحن نقول له ليس ههنا
 اختلاف وهذا الكلام يخرج محروح الحكم بربادته ليس حكم من كان في قلبه **فكان**
 حبة من خردل من ايمان **فكان** يدخل النار ولا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل
 من كبر ان يدخل الجنة لان كبرياؤه عز وجل ولا **كسب** شواهد يرفعه **فكان** بارها الله
 لم يكن حكمه ان يدخل الجنة والله يفعل من بعد ذلك ما يشاء ومثل هذا من الحلام
 قولك في دار رأيت اصغرة لا ينزل هذه الدار ام تريد حكمها وحكم اهلها ان ينزلها
 الامراء وقد يجوز ان ينزلوها وقولك هذا البلد لا يجره حرز زيد ليس حكمه ان ينزل
 الاحرار وقد يجوز ان ينزلوه **فكذلك** قوله عليه السلام من صام الله رصفت
 عليه جهنم لانه رغب عن هدية الله وصدقته ولم يعمل رخصته وبسره والراف
 عن الرخصة كل رغب عن الصوعة وكلاهما مستحق للعضوبة **فكان** الله تعالى
 وكذلك قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا الجراؤه جهنم **فكان** الله تعالى
 بدنه والله يفعل ما يشاء وهذا على حديث ابي هريرة عن عبد الله عن عبد الله بن
 سفيان عن عبد الله بن عمر عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 له يدي قال حدثنا قريش بن انس قال سمعت عمر بن الخطاب يقول
 يوم القيامة فاقام بين يدي الله تعالى فيقول لم قلت ان اسأل في امار ففوتت
 فقلت يا رب ثم تلا هذه الآية ومن يشغل مؤمنا متعمدا بغيره ههنا **فكان** الله تعالى
 فقلت وما في البيت اصغر مني ارايت ان قال ان فاني قد قلت (ان **فكان** الله تعالى
 بشر له وبغيره ما دون ذلك لم يشاء) من اين علمت ان الله تعالى **فكان**

فما استطاع ان يرد على شيئا (من شرح الاحاديث المشككة) للامام الحق ابي محمد
 هبة الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري عليه الرحمة (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
 ما دون ذلك لمن يشاء) فان قلت قد ثبت ان الله عز وجل يغفر للشرك لمن تاب منه
 وانه لا يغفر ما دون الشرك من الكبائر الا بالتوبة فما وجه قوله ان الله لا يغفر ان
 يشرك به ويغفر ما دون ذلك قلت الوجه ان يكون الفعل المنفي والمثبت جميعا موجبتين
 الى قوله لمن يشاء كانه قيل ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ولا يغفر لمن يشاء ما دون
 الشرك على ان المراد الاول من لم يتب وبالله من تاب وقطعه قولك ان الامر لا يبدل
 الدينار ويبدل القطار لمن يشاء تريد لا يبدل الدينار لمن لا يستأله ويبدل القطار
 لمن يستأله انتهى من المكشاف (قوله فان قلت الخ) وجه السؤال انه ان كان
 المراد بهذا التوبة فكيف يصح لا يغفر فانه يغفر للشرك لمن تاب وان كان قبل التوبة
 فكيف يصح ويغفر لانه لا يغفر للشرك والكبائر الا بعد التوبة واجاب بان المراد
 بأخذها قبل التوبة وبالاخر بعد ما وضع هذا الجواب ظاهر واظم ان مراد
 الزمخشري ان يجب ان تمسك اهل السنة والجماعة بهذه الآية فانهم قالوا هذه
 الآية تدل على انه تعالى يغفر غير الشرك قبل التوبة لان معنى قوله تعالى ان الله
 لا يغفر ان يشرك به هو انه تعالى لا يغفر ان يشرك به تفضلا اي قبل التوبة لانه يغفر
 على سبيل الوجوب اي بعد التوبة كما هو عند جمهور الفقهاء ~~فان قيل قوله لا يغفر~~
~~هو يغفر ما دون ذلك لمن يشاء~~ ~~فان قيل قوله لا يغفر~~ ~~هو يغفر ما دون ذلك~~
 قبل التوبة وهو المطلوب ثم ان المصنف اجاب عن ذلك بما لا ينبغي مع حسن التلخيص
 وتجاوز طريقه ومثل بمثال لا يلائم الآية ولا يوافقها فان الموافق الآية ما ذكره
 من المثال ان يقال ان الامر لا يبدل القطار ويسدل الدينار لمن يشاء ويكون معناه
 لا يبدل القطار تفضلا ويبدل الدينار تفضلا (من شرح العلامة على الكشاف) ان الله
 لا يغفر ان يشرك به لانه ثبت الحكم على خلوه عذابه ولان ذنبه لا ينهي اثره فلا يستعد
 للعفو بخلاف غيره (ويغفر ما دون ذلك) اي ما دون الشرك صغيرا كان او كبيرا
 لمن يشاء تفضلا عليه واحسانا والمعتزلة علقوه بالنسبة على معنى ان الله لا يغفر للشرك
 لمن يشاء وهو من لم يتب ويغفر ما دونه لمن يشاء وهو من تاب وفيه تقييد بلا دليل اذ ليس
 عموم آيات الوعيد بما تنطه اولى منه ونقض لمذهبهم فان تطبيق الامر بالمنية ينافي
 وجوب التعذيب قبل التوبة والصحيح بعدها فالآية كما هي جملة عليهم فهي جمعة على
 الخوارج الذين زعموا ان كل ذنب شرك وان صاحبه تلافى النار (من انوار التنزيل)
 للتائسي البضاوي عليه رحمة الباري (قوله لانه ثبت الحكم على خلوه) قيل
 الاولى الاقتصار على الوجه الاول لان الثاني مبني على استعداد اهل وهو مذهب
 التسانعة والشرك يكون بمعنى اعتقاد ان الله شريكا بمعنى المكفر مطلقا

اهل الجبروت العقل الاول والملائكة المهية والعقول السماوية والعنصرية البسيطة
 والمركبة التي هي المواليد الثلاثة واهل الملكوت النفس الكلية والنفس المجردة
 السماوية والعنصرية البسيطة والمركبة مافي الوجود ثلث الاول من الجبروت والملكوت
 عقل ونفس (واين سخن مطابق است باحد بحث (ان لكل شئ ملكا وينزل مع كل قطرة
 ملك) از شرح ديوان لقائى مير حسين الميبدى صوفيه كورند سالك را متاثر است
 ومدين ابراهيم خليل عليه السلام ستاره و ماه و آفتاب را و اعراض او از هر يك
 اشارت است بآن و اول منازل توبه و طاعت و ذكر است و درين مرتبه نور سبز مقتل
 شود ثلث تزيك نفس است از صفات شيطاني و سبي و جهمي چه نفس تا صفات شيطاني
 گرفتار است اماره است و چون از ان خلاص يافت و صفات سبي مبتلاست لواضعه
 اوست و چون از ان مبرا شد و صفات جهمي آلوده است علمه است و چون از ان
 مبرا شد مطمئن است و فرق بين شيطاني اماره و سبي لواضعه آنست كه
 شر او متعدد است و شر ثلثي لازم و ترقى ثالث در طور نفس نزول است چه اماره
 بصفت نارت و لواضعه بصفت هوى و علمه بصفت آب و مطمئن بصفت خلك
 و در مرتبه العisman نور كدور مقتل ميشود و نهايت سبز مطمئن ملكوت سفليست
 ثالث تخليه قلب باخلاق جيده و درين مرتبه نور سبز مقتل شود و دل را كه كرد و نور
 طاعات و اخلاق و صفات روحانيه پيشه و نهايت سبز قلب اول ملكوت ملكوت
 رابع قطعه سرازير حق و درين مرتبه نور سبز مقتل شود و نهايت سبز سراسر اواسط
 ملكوت علويست خامس مرتبه روح و درين مرتبه نور سبز مقتل شود و نهايت
 سبز روح او آخر ملكوت علويست سادس مرتبه خفا و درين مرتبه نور سبز مقتل
 كرد و نهايت سبز خفي عالم جبروتست سابع غيب القيوب كه مرتبه فناء و بقاست
 و ثلثي الله محو و وجود موهوم است در وجود حقيق مثل انعدام قطره در بحر
 و كذا سخن برف در وقت ناسدن آفتاب (فلما تحلى ربه للجبل جعله دكا و خر
 موسى صمعا) و بقا الله اتحاد قطره است بدر يا و ارتضاع غير از پيش ديده دل و خروج
 از تصور باطل كه نقوش اغيار بر صفحه ضميرى نكاشت و سائل بواسطه آن وجود قطره
 غير وجود دريائي پنداشت (رباعى) كركره و كراهل شهودى اى دل • يك قطره ز دريائي
 وجودى اى دل • زين پيش نبود از تو بدر يافرق) ناگاه چنان شوى كه بودى اى دل •
 كوزه از برق بسازند و بر آب كنند و در آب اندازند حال او چه باشد آنكش بسبب
 مجاوره آتش و استعداد خفي اندك اندك مشتعل ميشود و اسراق واضاعت كه
 از خواص آتش است از و ظاهر ميگردد و اگر زبان داشتى انا الله و انى كنتى چنانچه
 منصور انا الحق گفت جنيد فرمود ليس فى جنتى سوى الله و اويند فرمود السلطنة
 من جلدى • كما انسلت الحية من جلدها فاذا انا هو قال بعضهم ان الله ته الى

لطف نفسه فلهذا حقا وكشفه فيما ملقا وامام جعفر الصادق رضي الله عنهما شيئا
تلاوت قرآن يهوش شد و چون هوش باز آمد فرمود) ما زلتا كر آية حتى جعلها
من الماء كالماء و شيخ شهاب الدين سهروردی جعفر طيلاسان امام دوران وقت جوی
شهر موسی بود كه در دستكوه طور (الحامقة) كفت (يث) رواشد چون اما الحق از
درختی بیرون بود سزا زيك بختی (رباعي) و حید كه از مشرب عرفان باشد در مذهب
اهل عشق ایمان باشد هر كس كه ندیده قطره با بحریكی خیر آن شده ام چون
مسلمان باشد دیدن روانه بجهنم و در آتش و الا غیر است و دیدن آتش عین
البقی و مستحق در آتش حق البقی از شرح مذهب حشور لایبیدی وجهه القدر آيات
الشفاء) هي ستة و شفاء صد و رقوم و مؤمنين و شفاء لما في الصدورة فيه شفاء
و تنزل من القرآن ما هو شفاء و راحة للمؤمنين و اذا امرت بهو بشفاء قل هو
للذين آمنوا هدي و شفاء) قال السبكي وقد جريت كثيرا و من الغثرين امة حرسية
ولدايس من جبهة فرأى الله في منامه فشكاه ذلك فقال له اجمع آيات الشفاء و اقرأها
عليه و اكتبها في ماء و اسقه فيه ما يحب به ففعل فشفاه و افقه و الاطباء مصر تروين
من الامور الروحية و الرق ما يشفى به خاصة روحانية كانهما الادلس في عطفاته و من
ينكره لا يعنونه من حاشية الشهاب على البضاوى في سورة الاسراء عند قوله تعالى
و نزل من القرآن ما هو شفاء لآية و رأيت ما في بعض مسكتب الحكمة ملام
ارسطاطليس انه قال اذا ارتفع من الهياكل لمدى ٢٠٠ الى عاقده السبع بعد ان
للدعوات تأثيرا عندهم كاعتدأ أصحاب الشرائع كنههم مع محمد غياور برده
مساحة كرة الارض) قالوا دور كرة الارض معلوم بطريق الهندسة و هو فحاية
فرع بحيت لو وضعنا طرف جبل على أى موضع كان من الارض و ادورنا الجبل على
كرة الارض حتى انتهينا بطرفه الاخر الى ذلك الموضع من الارض و اتى طرفا الجبل
فاذا سمعنا ذلك الجبل مكان أربعة و عشرين الجبل و هي فحاية الارض
و ذلك خطي لاثنت فيه و لقد اراد المؤمنون ان يبعث على حفيضة ذلك فأتى موسى بن
شاكروا و كانوا قد اضر دوابهم لم الهندسة فقالوا نعم هذا فخطى فأتاه بحصاة
معاينة فأتوا من مصر مستوية فقبل مصر استجابوا لفرجوا بها و نحو ذلك موضع
واخذوا ارتفاع القطب الشمالى من الثلاث و ضربوه في ثلث الموضع و قد طو
حسلا طويلا ثم شوا الى الجهة الشمالية على انفسهم من بين الغمام و بين و شمل
بحسب الامكان الى المخرج الجبل فمضوا و اتوا الى الارض و بصر في موضع
آخروا شوا الى جهة الشمال حتى كانوا في موضع احديهما رفع القطب
المستكر و فوجدوه قد زاد على الارتفاع و نزل درجة هم و ذلك انفسد
الذي قدروا من الارض الجبال فباع ستة و ستمائة و ثلث مائة و سبعة

ثمانية وستون درجة لأن القلح مقسوم بأثنى عشر برجا وكل برج ثلاثون درجة
 فضررنا عدد درج القلح الثمانية والستين في ستة وستين ميلا وثلاثين التي هي
 حصة كل درجة فكانت الجلة أربعة وعشرين ألف ميل وهي ثمانية آلاف فرسخ قال
 فعلى هذا يكون دور كرة الأرض مسيرة ألف مرحلة وذلك مسيرة ثلاث سنين
 الاثمانين يوما يسير النهار دون الليل لأن المرحلة ثمانية فراسخ والفرسخ ثلاثة أميال
 وهذا يشاقط ما شجر من أن الأرض مسيرة خمسمائة سنة مع أن طول النهر أقل من
 دوره ومساحته ويعلم من ذلك أيضا أن في كل ثلاث مراحل الاخرة أميال وثلاث
 في السراى جهة الشمال يرتفع القطب درجة ويكون عرض البلد التي انتهى إليها
 زائدا درجة على عرض الأرض التي ابتدئ بالسيرة منها بالثلاث مراحل المذكورة
 إذا كانت المرحلة أربعة وعشرين ميلا كما قدروها في مسافة انقصر الشريعة وبما
 يدلك على هذا أن عرض المدينة المشرقية على عرض مكة المظلمة ثلاث درج والله
 أعلم بالصواب من الأرض قدر ربع الكرة تقريباً فاعلموا من هذا أن طول الأرض
 (أيافي) بمزدك درجة الصولي في ذيل تضعف بيوت الشرع في هذا جهر رأيا بها
 المثل والنسب في الفرق المظلمة المظلمة في ربع الكرة والبشر والجن والسياطين
 واختلاف في أهل الجن نوع ولشياطين نوع آخر فقال قوم الأمر كذلك وقال آخرون
 الجن هم الأرواح لطاهرة الخيرة والسياطين الأرواح المؤذية الشريرة وأما الجوس
 فلهم غلق شديد في هذا الباب لأنهم قالوا الله العالم الجاهل أحدهم ما خير حتى رحيم
 والشايف شرير بجعل فليس مؤذ ولا له خير له أعوان وجند وهم الملائكة والآلهة الشرير
 المؤذية له أعوان وجند وهم الشياطين والآرواح الخبيثة والآلهة الخيرة السعيا وجند
 السعيا والآلهة الشريرة في الأرض وجند يسطفي في أرض وهذا الذي يسمونه بالآله
 الشريرة هو الذي يسمونه المسمون بالأياس والمسلون حتى وقع في هذا العالم شر
 أو قسنة أو حجة فانهم يسمونه الأيس ويتضرعون إلى الله خوفا منه وبلغوا في هذا
 الغلو إلى أن أتوا كلمة يذكرونها هي قولهم مؤذياته من الشيطان الرجيم فيستعيذون
 من شره ثم يقولون بسم الله الرحمن الرحيم وهذه درجة عظيمة موعظة ثم مقابلة
 إذا عرفت هذا فنقول قد اتفق أرباب الملوك على وجود روح قوى من الأرواح
 الخبيثة المؤذية المعبودة إلى الشرور والاختلاف ليس إلا في الأسماء والالقب وأما
 التنويه ففهم أيضا مقسطون في هذا الاعتقاد لأنهم يقولون له عالم هو النور والظلمة
 وفي عالم الأنوار موجود هو لنور المطلق وهو الآلهة الخيرة الرحيم وأنوار أخرى مختلفة
 بالاطم والصغر والقوة والضعف وهم الملائكة وهم أعوان النور الأعظم وفي عالم
 الظلمات موجود هو الظلمة الثلاثة الكاملة وهو الآلهة المؤذية الشريرة وأرواح أخرى
 مختلفة بالصغر والعمى والقوة والضعف وهم الشياطين وهم أعوان الظلام الأعظم

وهذا يعني مذهب المشبهة من هذه الامة فهذا يتصل بمذاهب ارباب المال والنحل
في هذا الباب واما الملازمة فالتأويل من انتموا على كاره واما المتقدمون فلا
أعرف مذهبهم في هذا الباب لا في رأيت في كتاب الفهرية ولبدان لفرط ذكره
أن المبدأ الواقعة بوث من انتموا على واطل كذا وكذا ومن جعلها لصرع ثم قال
لا أريد به الصرع الذي يعالجه أصحاب الهياكل بل الصرع الذي يعالجه أطباء وهذا
تسريح بأن الصرع قد يكون روحانيا وقد يكون جسمانيا (من المذاهب العائنية) وباق
الابحاث المتعلقة بالجن والساكنين بعده في هذه النور يفتت من انهم لا يكونون
في القربى الى النصف منه (قال الحكيم) لا شئ في وجودهم مجردة عن كل واحد من
المطلوب والاصحاحان كما احتساج الى مؤثر فلا يفتت من انهم الى الواجب لطلان
الدور والتسلسل فقال في شرح المواقف في هذا المبحث طرح لبان حدوث العلم
أو امكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة أقول لا يفتت من المذهبين أيضا
لا يحتاجون الى اثبات حدوث العالم لكنهم زادوا في المدعى ما لا حاجة اليه من كون
الواجب ما فعلوا فاستأجروا الى اثبات حدوث العالم وحده أوسع امكانه ووث
لان المدعى في اثبات الواجب ضد الحكماء مجرد الامكان ولا يفتت من ملاحظة الحدوث
عند الحكماء فلا يتفاوت الحال في أصل المدعى أي اثبات الواجب في الجملة على
الطريقين وبزيادة مقرر شرح المقاصد (من المجموعة الحسية) وبه الإيمان يريد
ويفتت من عند الاشاعرة وهو الذي عن الافق وفتت من مجموعة الواجب وكثير
من العلما كعالم الحرمين لأنه اسم للتصديق بالسائع قد انجزه وهذه - ولا يفتت من
الزيادة والتقصان والما يتفاوت اذا دخل فيه انطاعات ولذا قال لا علم ازديت ان هذا
الخلاف فرع تشبيه الايمان وذكر صاحب المواقف الحق ان التصديق بتسلسل الزيادة
والنقصان بحسب القوة والضعف قولكم الواجب المضمين والمساوئ لا يفتت من
الا لاحتمال التيقن قلنا لا نسلم ان التفاوت ثلاثا - فافتت من حفظوا وافتت من الطن
الغالب الذي لا يخطر معه احتمال التيقن بالبيان حكمه - فتت من الخيال نوه
ابننا حشيتا أقول فيه بجهان كما لا قول فلان ذكر السيد الشريف في حاشية - طعة
شرح المعتبر ان الظنون فتت قوة وضعفها وتفتت من الخيال وتفتت من العلم من
كافا فغير موافق بل لا علم انهم في شرح - في كذا - في كذا من - يفتت من
قال أما التصديق بامانة مدعى في برهانه على - في كذا - في كذا من - يفتت من
التصديق لا يفتت من مدعى في شرح من - في كذا - في كذا من - يفتت من
في بحث عمدة الملازمة وما يفتت من - في كذا - في كذا من - يفتت من
أريد به انه لا يحصل من - في كذا - في كذا من - يفتت من
لا يحصل اطلاق يفتت الحكماء فافتت من - في كذا - في كذا من - يفتت من

لا يعتبر إيمان المقلد وقد قال صاحب النهاية في شرح التمهيد على مذهب أبي حنيفة
 لا يسئل في المسائل الاعتقادية أن يقال ما اعتقده وقلت به حتى يثبتنا وما قاله غيري
 باطل يثبتنا ويريد ذلك قوله تعالى أن الظن لا يبغي من الحق شيئا وقوله تعالى في وصف
 الكفار أن تفلن الاطنا وما نحن عند متيقنين اقول لا كلام في أنه يكفي الظن في اثبات
 الرؤية وصفة السمع والبصر وعذاب القبر والافضلية بين الانبياء والملائكة وأمثالها
 وانما الكلام في اثبات الوحدانية والقيامة والنبوة ونظائرهما والظاهر اعتبار الجرح
 (تمة) الايمان المجمل بتمشيد واحدة عند أبي حنيفة وهو أن يقول لا اله الا الله
 ثم يجب عليه الثبات والتقرير بأوصاف الايمان وعند الشافعي يتم بشهادتين وهو
 أن يقول لا اله الا الله محمد. ولله ثم يجب عليه سائر أوصاف الايمان وشرايطه وحده
 شرائط الايمان وأوصافه فكل مسئلة يجب الايمان بها بحيث لا يصح الايمان بخلافها
 فإنه يكون شرطا للصحة الايمان ويحكون ومغا للايمان والدليل عليه ما روى عن
 النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الايمان فقال أن تقر بالله وعجلانكته وكتبه
 ورسله والبعت بعد الموت والقدر غيره ونزله (من مجموعة الحنيد) قال المجتهد الخادم
 قوة النفس باعتبار آثارها من المبدأ الخ قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التفسير
 والفعل فكذلك يطلق على مبدأ التغير والانتقال فقوة النفس باعتبار آثارها مما هو فيها
 من المبادئ للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار آثارها في البدن
 لتكميل جوهره وان كان ذلك أيضا عائدا الى تشكيل النفس من جهة ان البدن آلة لها
 في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور أن مراتب النظرى أربع لانه اما
 كمال واما استعداد فمهر الكمال قوى أو متوسط أو ضعيف فالضعيف وهو عرض قابلية
 النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا كشيها بالهيول الاولى الخالية عن جميع
 المور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل
 النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة
 الانتقال الى النظريات بمنزلة الآتى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس
 في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقدار
 على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة
 بمنزلة تخضر جبروت الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله أن
 يكتب متى شاء يسمى عقلا بالنقل لشدة تقربه من العقل وأما الكمال فهو أن يحصل
 النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا استعدادا أى من خارج
 وهو العقل الفعال الذى يصرح نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكالات
 ونسبته اليانسية الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم في أن المذكورات
 أسام لهذه الاستعدادات والكمال أو النفس باعتبار اتصافها بها أو لقوى النفس

هي مبادئها كمال تارة ان العقل الهوي لا يهوا استعداد النفس لقبول العلوم
 الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة من شأنها الاستعداد الحض وتارة انه
 النفس في مبدأ النظر من حيث قابليتها للعلوم وصحتها في البراءة ورجحانها
 ان العقل بالملكة هو - صول لضروريات من حيث تنادي الى النظريات وقال ابن
 سينا هو صورة العقولات الاول تتبعها القوة على كسب غيرها عنده لضره لا بصار
 والمستفاد هو العقولات المكتسبة عند حصولها بالعقل وقال في كتاب المبدأ
 والمعاد ان العقل بالنقل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من
 جهة تحصيله للنظريات عقل بالنقل ومن جهة حصوله بالنسبة بالنقل عقل مستفاد
 وربما قيل هو عقل بالنقل بالقياس الى ذاته ومستفاد بالقياس الى غايته واختصوا
 أيضا ان المعنى في المستفاد هو حصول النظريات للملكة فنه من حيث هو
 اصله حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية ويشتق ويستبعد
 جدا ما دامت النفس متعلقة به بسند أو بمجرد الحصول حتى يكون قبل العقل بالنقل
 بحسب الوجود على ما شرحه الامام وان كان بحسب الشرف هو النجابة والرياس
 المطلق الذي تقدمه سائر القوي من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يعني ان هذا
 اشبه بما انتقوا عليه من حصر المراتب في الاربع فلم حضور الملك بحسب لا بقب
 أصله لا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام في بيان المراتب ان النفس انحلت من
 العلوم مع انها قابلة لها بحيث في تلك الحالة هي لا هي ولا هي ولا هي لا هي لا هي لا هي
 فقط بحيث هي مستعدة عقلا بالملكة وان انحلت النظرية ايضا فانها من حيث هي
 بالنقل بل لها قوة الاستعداد بمجرد التوجيه بحيث النفس حينئذ هي بالفعل
 وان كانت حاضرة بحيث النفس عقلا مستفادا فالهلات اربع لا غير ذلك الحلق وحالة
 حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع
 الحضور والمرتبة هي النفس باعتبارها وهو موافق لما قلنا ان بيان ان النفس
 تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالنقل ثم عقلا مستفادا والمقصود ان ما هي مادة
 وانما ذكر في الواقع من ان العقل بالنقل هو ملكة - نشاط لطرية من ضروريات
 في ضرورة ان ذلك بحيث متى شاء - حصر الضروريات واستخرج - ضروريات لم يجد
 في كلام اقوم من شرح المفاهيم لستار رحمه الله - من ضروريات
 الخشون في الاقسام الشرعية والمدنية في ذبابة العلم ان سوء الاجتهاد
 وتركه اربعة ورعيه من الناس في ذبابة ولسنة ولا جاع ولا يابس وما
 تشواحه هذه ذبابة وخصارها في ذبابة من جاع لسانه ونحو من ذبابة
 والقياس وجوازهم من لعلهم انوار وقدرهم في ذبابة ذبابة ذبابة
 حادثة شرعية من حلال وحرام فزعموا في الاجتهاد وذو ذبابة ذبابة

فان وجدوا فيه مضافا لها انكسوبا واجر واحكم الحادثة عن مقتضاه وان لم يجدوا فيه نضافا عزوا الى السنة فان روي له في ذلك خبرا اخذوا به ونزلوا على حكمه وان لم يجدوا الخبر فزعموا الى الاجتهاد فكانت الاركان الاجتهادية عندهم اثنين وثلاثة وكثافتها اربعة اذ وجب علينا الاخذ بعقضي اجماعهم واتفاقهم والخرى على مناهج اجتهادهم وبما كان اجماعهم على حادثة اجماع اجتهاديا وبما كان اجماعهم سلفا لم يصرح فيه الاجتهاد وعلى الوجهين جميعا فالاجماع بجهة شرعية لاجماعهم على النقل بالاجماع ونحن نعلم ان الصحابة رضوا القصة منهم الذين هم الائمة الراشدون لا يجتمعون على الضلالة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع ائمة على الضلالة ولا يحسن الاجماع لا يخلو عن نص خفي قد اختصته لاعلى القطع فعلم ان المصدر الاول لا يهتمون على امر الاعيىث وتوقيف فاما أن يكون ذلك النص في نفس الحادثة قد انتفوا على حكمها من غير دليل ما يستند اليه حكمه او اما أن يكون النص في أن الاجماع جهة وشاملة لاجماع بدعة وبالملة مستند الاجماع نص خفي "او جلى" لاصالة والافوقى الى اثبات افحكام المرسلة ومستند الاجتهاد والقياس هو الاجماع وهو أيضا مستند الى نص مخصوص في جواز الاجتهاد فربعت الامور الاربعة في الحقيقة الى اثنين ورد بماترجع الى واحد وهو قول الله تعالى في الحديث "لما وبقينا أن الحوادث والوقائع في المسائل والامور والاشياء لا يثبت الا بحكم الاجماع والصحة ونعلم أيضا أنه لم يرد في شكل حادثة نص ولا تصور ذلك أيضا والنصوص اذا كانت محتاتية والحوادث غير محتاتية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى علم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يصحكون بمسدد كل حادثة اجتهاد ثم لا يجوز أن يكون الاجتهاد مراد خارجا عن ضبط الشرع فان القياس المرسل شرع آخر واثبات حكمه من غير مستند وضع آخر والشارع هو الوضع للاحكام فيجب على المجتهد أن لا يعدد في اجتهاده عن هذه الاركان وشرايط الاجتهاد من معرفة قدر صالح من اللغة بحيث يمكن فهم لغات العرب والتمييز بين الانساب الوضعية والمستعارة والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والجمل والمفصل والخرى الخطاب ومفهوم الكلام وما يدل على مفهومه بالمطابقة وما يدل بالنضمن وما يدل بالاستبعا فان هذه المعرفة كالالة التي بها يحصل الشيء ومن لم يحكم الالة والامانة لم يصل الى تمام حنفته ثم معرفة تفسير القرآن خصوصا ما يتعلق بالاحكام وما ورد من الاخبار في معاني الآيات وما روي عن الصحابة المعترين كيف سلكوا منهاجها وای مصنف فهو من مدارجها ولوجهل تفسير سائر الآيات التي تعلق بالمواعظ والنقص قيل لم يضره ذلك في الاجتهاد فان من الصحابة من كان لا يدري نكث المواعظ ولم يعلم بعد جميع القرآن وكل من أهل الاجتهاد ثم معرفة الاخبار

بتبينها وأساليبها والاحاطة بأسوال المسئلة والرواة عدولهم وثقاتهم ومطهرتها
 ومردودها والاحاطة بالوقائع الخاصة بها وما هو عام وتورد في حادثة خاصة مع
 خاص عم في الكل حكمه ثم الفرق بين الوجوب والتدب والاباحة والخطو والكرهات
 حتى لا يبتذله عنه وجه من هذه الوجوه ولا يحتلط عليه باب سلب ثم معرفة مواقع
 اجتماع المعايير والتابعين من القضاة الصالحين حتى لا يقع اجتناذه في محالة الاجماع
 ثم لتهدى الى مواضع الاجبة وكيفية النظر والتردد فيها من طلب اصل آوله ثم طلب
 معنى مجمل مستنتج منه فيعلق الحكم عليه أو منه يطلب على الظن فيخلق الحكمه
 فهذه خمس شرائط لا بد من اعتبارها حتى يكون المذهب متبنا وواجب الاجماع
 والتقليد في حق العاصي والافضل حكم لا يستند الى قياس واجتهاد مثل ما ذكرناه
 من قبل مهممل قالوا فاذا حصل انتم هذه المعارف فاساغ له الاجتهاد ويكون الحكم
 الذي ادى اليه اجتهاده سائغا في الشرع ووجب على العاصي تطبيقه والا حذوا
 ثم اختلف أهل الأصول في نصيب المجتهدين في الأصول والروايع وعلمته أهل
 الأصول على أن السائل في المسائل الأصولية والاحكام العقلية القضية
 يجب أن يكون متعين الاصابة فالصحيح فيها واحد بعينه ولا يجوز أن يختلف
 المتكلمان في حكم عقلي حقيقة الاختلاف بل في الاشياء على شرط التفاضل المذكور
 بحيث يفي أحدهما ما يشتهى الآخر من الوجوه الذي ينفذها لا يقتضا لصدق
 والكذب والحق والساطل سواء كان لاختلاف بين حمل لأصولي لأسلام وبين
 أهل الاسلام والمثل والنقل المستخرجة عن الاسلام فان التخصيص لا يجوز وأرد
 الصدق والصواب والخطا عليه في حالة واحدة وهو مثل قول أحد المتأخرين يزيد
 في الدار في هذه الساعة وقول الثاني ليس يزيد في هذه الدار في هذه الساعة فانما علم
 قطعا أن أحد المتأخرين صادق لان المبرهن لا يحتل الخلفين فيه معاني مستكون
 زيد في الدار ولا يكون في الدار لعدم مري قد يختلف المتكلمان في مسئلة ويكون يحمل
 الاختلاف مشتركوا بشرط أن يكون تضليل القضية فاذا اختلفت بذكر أن بصوت
 المتأخرين ويرفع التعارض بينهم ما رفع الاشتراك أو يعود التعارض الى أحد الطرفين مثال
 ذلك المتكلمان في مسئلة الكلام له انواران على معنى واحد بل في الاشياء فان
 الذي قال هو مخلوق اراد به أن الكلام هو الحروف في لسان وزقوم واما اراد بال
 معنى آخر فلم يوار بالمتأخر في الخلق على معنى واحد وكذا في مسئلة رؤية فان
 الثاني قال الرؤية اتصال شعاع بالمرق وهو لا يجوز في حق الباري والتمتة لادراكه
 أو علم مخصوص ويجوز تعلقه بالباري فعاد فلم يوارد لشيء وانسان على معنى واحد
 الا اذا رجع الكلام الى انسان حقيقة الرؤية في نفسه من وعلى انها هي ثم شككتان
 قضيا وانما والا فيمكن ان تصدق القضيتان وقد صار أبو الحسن الغزالي ان كل

مجتهد ناظر في الأصول مصيب لانه أذى ما كتبه من المبالغة في تسديد النظر والمنظور
 فيه وان كان متعينا نصيا وانما بالانه أصاب من وجهه وانما ذكر هذا
 في الاسلامين من الفرق وأما الخارجون عن الملة فقد تقررت النصوص والاجماع
 على كفرهم وخلفهم وكان سباق مذهبه يقتضي تصويب كل ناظر وقصديق كل قائل
 الآن النصوص والاجماع صمدته عن تصويب كل ناظر على الإطلاق والاصوليين
 خلاف في تكفير أهل الأهواء مع قطعهم بأن المصيب واحد بينه لان التكفير بحكم
 شرعي والتصويب بحكم عقلي فمن مبالغ متعصب لمذهب كفر وضل مخالفه ومن
 ساهل متأصل بمسككهم ومن كفر قارب كل مذهب ومقاتله بمقالة واحد من أهل
 الأهواء والمال كقرب القدرية بالمجوس وقرب المشبهة باليهود والرافضة بالنصارى
 فأجرى حكم هؤلاء فيهم من المناكحة وكل الذبيحة ومن ساهل ولم يكفر قضي بالتضليل
 وحكم بانهم هلكت في الآخرة واختلفوا في العن على حسب اختلافهم في التكفير
 بالتضليل وكذلك من خرج على الامام الحق بغير وعد وانا فان كان صدر
 نروجه عن تأويل واجتهاد سعي باغيا شطنا ثم البقي هل يوجب العن ام لا فنقد أهل
 السنة اذا لم يخرج بالبقى عن الايمان لم يستوجب بالعن وعند المعتزلة يستحق العن
 بحكم فقهه والقاسق خارج عن الايمان وان كان صدر نروجه عن النبي ومحمد
 والبروق عن اجماع المسلمين استحق العن بالسنان والتضليل بالسنان والسنان
 المجهدون في الفروع واختلفوا في الاستحكام الشرعية من الحلال والحرام ومواقع
 الاختلاف فظان غلبات الظنون بحيث يمكن تصويب كل مجتهد فيها وانما بينا ذلك
 على أصل وهو انما بحث هل تهتم في حكم في كل حادثة أم لا فمن الاصوليين من صار
 الى أن لا يحكم تهتم في الوقائع المجهدة فيها حكما بعينه قبل الاجتهاد من جواز
 وحظر وحلال وحرام وانما حكمته تعالى ما أدى اليه اجتهاد المجتهد وان هذا الحكم
 منوط بهذا السبب فالحال يوجد السبب لم يثبت الحكم خصوصا على مذهب من قال
 ان الجواز والحظر لا يرجعان الى صفاته في الذات وانما هما راجعان الى قول الشارع
 ان فعل لا تفعل وعلى هذا المذهب كل مجتهد مصيب في الحكم ومن الاصوليين من صار
 الى أن تهتم في كل حادثة حكما بعينه قبل الاجتهاد من جواز وحظر بل
 وفي كل حركة يتركها الانسان حكم تكليف من تحليل وتحريم واعتباره المجهدة
 بالكلي والاجتهاد اذا الطلب لابتداء من مطلوب والاجتهاد يجب أن يكون من شيء الى
 شيء فالطلب المرسل لا يعقل ولهذا يتردد المجتهد بين النصوص والظواهر والعمومات
 وبين المسائل المجمع عليها فيطلب الرابطة المحتوية أو التقريب من حيث الاحكام
 والصور حتى يثبت في المجهدة مثل ما تلقى في التفرع عليه ولو لم يكن له
 مطلوب معين كيف يصح الطلب على هذا الوجه فعلى هذا المذهب المصيب واحد

[illegible]

الله ما أبدأ الا أنهم بذل من الايمان والصديقين والشهداء الذين هم أصحاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين السابقين الاولين والاصار في أن يصرف
 الله بهم العذاب من أهل الارض بعبادتهم فان النبي صلى الله عليه وسلم كان امانا
 في أمته قال الله تعالى وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ثم أصحاب من بعده وأهل بيته
 قال عليه السلام أهل بيتي أمان لا تقى وقال عليه السلام أصحاب امانة لا تقى
 اذا ذهب أصحابي أتى أتق ما وعدون فلما قبض الله عز وجل على ربه جعل فيهم في كل
 عصر وحسين يدا لهم على حسب ما يليق بأهل ذلك العصر في دفع بهم السوء عن
 أهل العصر وهؤلاء ليدخلوا الجنة بالأعمال يعني بطريق كانت الظاهرة فأنهم ليسوا
 بأكثر صلاحا وصيلا ما وجهوا ونفقتم غيرهم من صالحى المؤمنين ولكن دخولها بغيره
 الصفات التي تفرقها عن غيرهم فقد يجوز أن يكون في عصرهم من هو أكثر عملا
 منهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم في أبي بكر رضى الله عنه انه لم يفضلكم بكرة صلاة
 ولا صيام ولا صبر بشئ وقر في صدره وعقوله يساواة الانفس أى بساواتها بشوات
 ما دون الله وسلامة الصدور ومن السكون الى غير الله وقال تعالى الا من أتى الله يطلب
 سلام قبل سلام عمادون الله والرحمة للمسلمين الشفقة على خلق الله في تحمل افعالهم
 وتخفيف مؤنتهم عندهم من معاني الاخبار للشيخ الامام السالك الحق العارف
 الصوفى أبي بكر بن اسحق الكلابى رحمه الله بالرحمة والرضوان والله المستعان
 بجملة الجنان (مسئلة) قال بعض الحكماء في معنى قوله صلى الله عليه وسلم
 من مات مات قانت قيامت ليس الحق ما هو المراد بالقيام المطلق بل هى قبلة خاصة
 ذكرت تفصيلها في اول كتاب الصبر من الاحياء والقائمة المطلقه ما تم الكفاة وذلك
 لمساعد عند الله محقق عن الخلق لسر من الاسرار افعاله عليه والافات وان كانت
 متشابهة لكن يجوز في العقل اختصاص بعض المواقف ببعض أنواع الوجود أما على
 مذهب المتكلمين فيقال ذلك على المشيئة كما يقال أحداث العالم في بعض الافات
 على المشيئة مع أن الافات متشابهة بالاضافة الى القدرة والى ذات القديم وأما على
 مذهب الفلاسفة فلا يلزم استحالة أيضا فانهم متفقون على أن مبادئ الحوادث
 حركات الافلاك وان ادوارها مختلفة فلذلك تختلف أحكام القرات وأحوال
 السطيات وليس من ضرورة كل دورة أن يفرض هو مثلها وسبق مثلها فذلك
 خيال ضعيف على مذهبهم بل يجوز أن يحدث دور وشكل لم يسبق له نظير ولا يختلف
 نظير وذلك قد يحدث في بعض الادوار حيوات غريبة الشكلى لم يعهد مثلها
 ولا يبعد أن تكون الادوار متناسبة والاشكال الحاصلة من ترتيبها مختلفة فاذ ان فرضنا
 القاء حجر في الماء لحدث في الماء شكل مستدير فلما انقضى حركته قبل انقطاع
 حركة الاوتل لم يلزم منه أن يكون شكل الماء بعد الحركة الثانية حركة الاوتل لان

فيكون في نفس الحق كذا قال الصادق عليه السلام لا يكون تشكيك في حق الحق
 فيكون في نفس الحق كذا قال الصادق عليه السلام لا يكون تشكيك في حق الحق
 لا لا حق في هذا الاستفصال أن يكون في التقدير الازلي دورا في دورها في دورها في دورها
 يقتضي نظام الوجود والاداع على خلاف النظم المعروف ولا يستفصل أن يكون ذلك
 بداعا لم يسبق له نظير ولا أن يكون حكمه بالبالا بل يقتضي الدور السابق المسوخ
 فيبقى النظم الحاصل من الاداع مستقرا في حقه وان كان تبدل أحوال آحاده فيكون
 به عباد القدامة حصول ذلك الشكل القريب في الاسباب العالية ويكون ذلك حيا
 كليا جاعلا لجميع الارواح في حكمها كافة الارواح فيكون قياة عاتة مخصوصة
 وقت لا تتجلى القوة البشرية لغيرها اعنى لغيره في هاس آحاد الناس ولا س الالياه
 فان الالياه ايضا يكشف لهم ما يكشفه في قدر اخفاهم ولم يولهم فادام بينهم رهبان
 كلابي ولا فلسفي على استحالته وحب التصديق به اذا ورد الذرع به نصر بحال بطرق
 اليه احتفال فوجب الالمان به (مسئله) انكار المنكر لا عادة الفرس الى الحدوث مع
 ثم التفرقة بينهما ثم اعادتهما في القياس من غير ان يكونا بل بدون غير معقول
 انكار باطل فان قيام النفس دون البدن ليس بمشكل بل المشكل لقطعها بل بدن
 وانه كيف تدل وهو ليس بمحال لطلول الاعراض بالجوهر فانه ليس بعرض بل هو
 جوهر قائم بنفسه يعرف ذاته ويعرف خالقه وصنات خالقه وهو هذه المعارف
 لا يصحح الى شيء من محسوساته وهو في حالة ملائسته فبدن قادر على ان يتصور
 نفسه غافلا عن المحسوسات كلها وعن السماوات والاعاجام ويكون في تلك الحالة
 عارفا بدنه ومجدوث ذاته بانتقاره الى محدث ذاته ولا يشعر بشيء من محسوساته
 معقول على هذا الوجه والقرينة كذا في معنى على الدوام في بداية طريق التصرف
 ينفي بالتصوفا الى هذه الحالة حتى انه يعزب عن ذهنه شكل ما يرى في نفسه
 فيعزب عن نفسه ولا يحس بشعوره بشيء من المحسوسات والمفولات سود الحق
 تعالى ولا يشعر بنفسه ولا يحس بشعوره بنفسه ولا يدرك بشعوره بالحق بل يكون
 شاعرا بالحق فقط فان الشعور بالشعور بالحق ففعله من الحق فانه في الشعور لغيره
 الحق كيف يتاح البدن وقاله كذا لا يستغنى بهاء من الجسد ادى هو
 مركب الجواهر ولا يرى الا المحسوسات هي عقل حقيقة المرء وعلم فوائده انه
 لم يشكل عليه اتصاله عن الجسد وما اشكل عليه اتصاله الى ان يعرفه لا لا معنى
 لمسوى تأثر الجسد وتصوره تحت تصرفه ونهضة نهر يكة كما يعلم فترك الاصاب
 بتصرف الارادة مع قطعه ان لارادة ليست في الاصع لصع الاصع مسخرة
 لما ليس فيها النفس وان لم تكن في الجسد فالجسد مسخرة هذا هذا الشعور يجوز
 ان يحدث ويرى ولا يعود ولا يستحيل في العقل شيء منه ويكون اموده ورو لها سبب

فلكية وملكية ونفسية لا تحيط بها القوة البشرية فتعجز هذا يجب التصديق بما لا
فيه من التعريق والاعادة (مسئلة) الايمان بالميزان واجب لانه اذا ثبت في انفس
بجوهرها عن الجسد فهي ذاتها مهيأة لان ينكشف لها لطايف الامور والاعمال
بالجسد كالتجارب لها عن درك حقائق الامور وبعد الموت ينكشف لها لطايف الامور
حقائق الامور وذلك قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد يعني
يكشف تأثير اعماله في تقريره من الله تعالى واجسامه ومقادير تلك الاثار وان بعضها
أشد تأثيرا من البعض وفي مقدمة الله تعالى ان يحدث شيئا يعرف الخلق به في لحظة
واحدة مقادير الاعمال الاضافة الى تأثيراتها في التعريب والابعاد لهذا الميزان ما تميز به
الزيادة عن النقصان ومثال في العلم المحسوس يختلف فيه الميزان المعروف للذهب
والفضة والقيان لا الثقل ومنه الاسطرلاب لحركة الافلاك والاقوات والمسطرة
للقدير انسطوط والعروض لقدير الشعر ومكانت الاصوات فالميزان الحقيقي اذا مثل
المواسم مثل عاشر من هذه الامثلة وغيرها حقيقة الميزان وحده موجود في جميع
ذلك وهو ما يعرفه الزيادة من النقصان وصورته تكون موجودة للسن عند التشكيل
أو للضال عند التشيل والله اعلم بما يقدر من تشكيل حقيقي أو تشيل خيالي فالقدرة
واسعة والتصديق بجميع ذلك واجب

(مسئلة)

الحساب يجب التصديق به لان الحساب عبارة عن جمع متفرقات المتساويات وتعرف
ببطلها واما من انسان الاوله اعمال متفرقة ضارعة ونافعة مقيمة ومبعدة لا يعرف
قدرها ولا يحصر احد متفرقاتها بما في ذلك المتفرقات وجمع مبلغها كان حسابا
وان كان في قدرته الله تعالى ان يكشف في لحظة واحدة للعالمين متفرقات اعمالهم ومبلغ
آثارها فهو أسرع الحاسبين قطعا ومعلوم ان في قدرته ذلك (مسئلة) الصراط حق
وما يقال انه مثل الشعر في الدقة فهو ظاهرا بل هو اقدم من الشعر بل لا مناسبة بين دقة
وبين الشعر كالا مناسبة بين الخط الهندسي القاسم بين الظل والشمس الذي
ليس من الظل ولا من الشمس وبين الشعر ودقة الصراط مثل دقة الخط الهندسي
الذي لا عرض له أصلا لانه على مثال الصراط المستقيم وهو في الدقة مثل الخط
الهندسي والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقي بين الاخلاق المتضادة
سواء بين التبذير والبخل والتبذير والتبذير والتبذير والتبذير والتبذير والتبذير والتبذير
الاسراف والاعتدال والتواضع بين الكبر والخساسة والعفة بين الشهوة والجور
اذا اخلاق المتضادة لها طرفا افراط وتفریط وهما مدمومان وبين الافراط
والتفریط وسط هو الصراط المستقيم وهو النفاة في البعد بين الطرفين وهو المركز
كما ليس من طرف الزيادة ولا من النقصان كمثل القاسم بين الظل والشمس

من النسل ولأن الشمس وهذا يحتاج إلى التفتيش وهو أن كمال الآتى
 مشابهة الملائكة وهم منفكون من هذه الأوصاف المتخلفة وليس في انكسار
 الإنسان الانكسار عنها الكلية فكيف بما يشبه الانكسار وإن لم تكن طبيعة
 الانكسار وهو الوسط فإن الشاكر كماله لا حدود له ولا يورث الموت كماله لا سود ولا أبيض
 فالجمل والتبديل من صفات الإنسان والمقتصد السعي كماله لا يجل ولا مصدر فالصراط
 المستقيم هو الوسط الحق بين الطرفين الذى لا ميل له إلى أحد الجانبين وهو اذق
 من الشعر فالذى يطلب غاية العدم من الطرفين يكون على الوسط وتضرب مثل مثلاً
 وهو اذا فرضنا حدة حديدية محبة بالنار وقعت تحتها وهي تهرب بطبعها من
 الحرارة فلا توث الاصلى المركز لانه الوسط الذى هو غاية العدم من الجانب المحرق فتقتل
 النقطة لا عرض لها فاذا الصراط المستقيم هو الوسط بين الطرفين ولا عرض له فهو
 اذق من الشعر فلا تخرج عن القدرة البشرية لو توقف عليه فوجب على كل نفس
 أن يكون وارداً على النار ويداً ما يتقدم له كما قال سبحانه وتعالى وإن كنتم الاواره
 كل على ربك حتماً مقضياً وكذلك قال تعالى ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء
 ولو حرصتم فلا تعقلوا كل الميل الآية فإن العدل بين المرأتين في الحق والوقوف على
 درجة من وسطه لا ميل بهما إلى احدهما لا يدخل تحت الامكان فانه منتهى ما فطر
 الله اذا كان يوم القيامة مثل هذه الصراط المستقيمة به لب كل امرئ
 بالاستقامة عليه يحصل ما هو انطباع الهندسى له فلا عرض له هو - تمام في هذا
 العالم على الصراط المستقيم مرسوم على ذلك الصراط ولم يل على أحد الجانبين
 لانه في هذا العالم هو دنسه التعلق عن الميل فصار ذلك وصفاً طبيعياً فان الصلابة
 طبيعة خامسة تفر على الصراط المستقيم مستوية بقوتها الصراط حق قطعاً كما ورد به
 الشرع (مسألة) لمثل تقول ان هذه الذات الحسية والخيالية التي وعدت في الجنة
 لان ذلك الاياتى الحسية والخيالية وهذه القوى جسمانية ولا يجوز ايداعها
 الا في الجسم وكذلك عذاب القبر وعذاب جهنم لا يدرك الا بالقوى الجسمانية واذا
 فرت روح الجسد وتخلت اجزائه وانصرفت لقوة الخيالية والخيالية فكيف
 يتلذذ بها اربعة اشباع أخرع ويذهب على الكفاية في الضربة لثمة وتسعون دأساً
 في الجنة فهذه الصورة اما حسية واما خيالية وقد بطلت انظر بالموت وكيف السبل
 الى تبيها فاعلم ان هذه الاشياء كرم من طرقت الى الجسد ويحصل رانفس الى
 الجسد وليس يقوم على استحالته برهان ضيق من قايده من موضع بعض الاجساد
 تنيل الشمس واحسانها بعد الموت في تنور نسيانها وكل ما ذكره الاول من عجزهم
 في دلالة على استحالة ليس برهان محقق وشرع فدور به يجب تبديده ودليل
 ان ليس معرنا عند الخلافة ان افضل من اخرى التسلسل اياً على منبنا

قد ثبت ذلك في كتابه النجاة والشفاء وقال لا يعد أن يمسكون بعض الاجسام
 السماوية موضوعا لقبول النفس بعد الموت وحكي ذلك عن غلط من شبهه عدسهم اذ
 قال قد قال من لا يجازف من العلماء ان ذلك غير متع وهدى القضية تدل على انه لا شأن
 في هذا الاصل وان لم يعم عنه برهان عليه ولو كان محالاً لموصف فانه لا يجازف
 بل أي مجازفة تزيد على القول بالهوان وربما تقول قائل أن ذلك انما ذكره على طريق
 الجمل والمثنية والافتد ذكر في مسئلة التاسع من كتاب النفس استمالة تتلخ
 الابدان النفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال حشر الاجساد فنقول ما ذكره
 في استمالة التاسع ايضا ليس ببرهان محقق فانه قال لو بدلت النفس جدا استعد
 لقبول فاخت اليه نفس من واهب الصور فان المستعد ينقض بانه قبول الصور
 فيؤدي الى أن يفيض اليه نفس ولو لعلقت به النفس المستعدة لاجتمع نفسان لبدن
 واحد وهو محال وهذا الذي ذكره يمكن أن يستعمل في حشر الاجساد لكنه دليل
 ضعيف اذ يقال يجوز أن تختلف الاستعدادات ويحكون فيها من الاستعدادات
 ما يشاء المتعارفة الموجودة من قبل حتى لا يختص بشيء غيرها ولا يحتاج الى
 اعادة نفس جديدة فلو استعدت في الارحام نفسان لقبول النفس في حالة
 واحدة فاخت اليهما نفسان من واهب الصور واختص بكل واحد منهما نفس وليس
 اختصاصا بما بالمقول فيه فان النفس لا يهل بالمسحط لولا الاعراض فيمكن
 اختصاص النفس باحد الجدين المستعدين لتناسبية بينهما في الاوصاف ولأحد
 المستعدين من اختصاص أحد التبيين دون الآخر فاذا جاز هذا التخصيص
 في نفسين يتماثلين فلم يجوز في النفوس المتعارفة المناسبة واذا تفر على المستعد
 حقه من النفوس المتعارفة لم يشتر الى نفس جديدة تفيض اليه من واهب الصور
 أو لا تفيض واشترى هذا الملام - وشراست أخوض فيه وما انقصود بيان أن
 أنكر الحشر الجسماني لا برهان معه واذا لم يكن عليه برهان عقلي غير الادراكات
 الحسية والخيالية بعد الموت والقبور والقيام يجب استدراكه فان قال قائل نحن
 راها في القبر لا حيا ولا سراجا نبت وقد نرى صاحب الكفة مسك ذلك والادراكات
 يجوز أن يقوم به من صغير يكاد لا يميز أو من بالحن الميت ولا اختلافه على عدم
 المشاهدة لحركته (من الرسالة الموسومة) بالفتح والتسوية لتمام الهام أهم طمس
 اغزال وجه الله وقدر سره وتوزر بوجهه (فصل) الذات المحسوسة الموحدة
 في الجنان من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لا مكانها وهي حقي وخيالية
 وعقلية أما الحسي فبعد ردة الروح الى البدن كما ذكرناه وأما الكلام في أن بعض هذه
 الذات على الاثر غير ما مثل الغزو الاستبرق والطلم المنصود والسدر المنصود هذا
 مما خوطب به جماعة يعظم ذلك في أهمهم ويشتهرون غاية الشهوة وفي كل مستغ

وكل الفهم مطاعهم ومشايخهم ولا يفسد بغيرهم دونهم ولكل واحد في بيئته
 ما يشتهي كما قال عز وجل (ولكم فيها ما تنسوا أنفسكم ولكم فيها ما لكم فيها
 وما ينظرون إلا الله تعالى فان الرغبة والشهوة الصادقة فيها في الآخرة دون الدنيا
 وأما الخيال فلهذه كافي النوم لأنه مستحضر لا يتطاعه من قريب فلو كانت دائمة
 لم يدرك فرق بين الخيال والحس لأن الساذج الإنسان بالصور من حيث انطباعاتها
 في الخيال والحس لأن حيث وجودها في الخارج فلو وجد من خارج ولو وجد
 في حبه بالانطباع فلا بد ولو بقي المنطبع في الحس وعدم الخارج له انت الفضة
 والقوة المفضلة كدرة على اختراع الصور في هذا العالم لأن صورها المنعزلة من
 وليست بمسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلهذا اختراع صورته في غاية
 الجمال ويؤهم حضورها ومشاهدتها لم تعظم لأنه لا يفسد بمرور ما في النوم
 فلو كانت في قوة على تصويرها في القوة المفضلة لم تعظمه ورتبته
 الصورة الموجودة من خارج ولا يخاف إلا الآخرة الذي في هذا المعنى لأن حيث كان
 القديم على تصوير الصورة في القوة الباصرة فكل ما يشتهي به ضرعه في الخيال
 قد يحسكون شهوته برب تخيل وتخييل بسبب إيمانه أي بسبب انطباعه في القوة
 الباصرة فلا يتطاع في بيئته شيء يميل إليه الأرواح في الخيال حيث هو موجود بحيث
 يراه واليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لم يبق في الجنة صورة شيء من الصور
 والسوق عبارة عن اللطيف الإلهي الذي هو منبع القدرة على إدراك الصور بسبب
 المشيئة وانطباع القوة الباصرة انطباعاتها إلى دوام المشيئة لا فناء هو مستمر
 لازوال من غير اختيار كافي النوم في هذا العالم فهذه القدرة أوسع وأكمل من القدرة
 على الإيجاد خارج الحس لأن الموجود خارج الحس لا يوجد في مكانين وإذا صار
 من هؤلاء باجتماع واحد ومشاهدته ومحات ما من فوقه عجيب ما من غير ذلك
 هذا فندرج الأعمال الصوفية ولا منع حتى لو اشبهت مشاهدة النبي صلى الله عليه
 وسلم لم يتلافى شئ من في نفسه مكان في حالة واحدة فتنافسها هو مع ما خطر بباله
 في أماله من محبة وما ندر ما صار خاضعاً عن نفسه شيء من الأعمال الصوفية
 الموجود من روح الحسرة من يكون له مكان واحد وهو امره في صورة على ما هو
 أوسع وأتم مشهوراً وروى بها وليد من من تروى بينها في الوجود وما توجه
 الثالث هو الوجود العرفي أن يكون له من حيث أمثله قد ذات العظمة
 التي أبنت بمسوسة المحسوسات العظيمة من في أنواع كثيرة من شدة المدات
 كالحيات فتكون الحيات منتهىها وكل واحد من هذه الحيات في حيزها
 في العبادات ويركز في المكان في الحيات فانه لو رأى في المسامحة والخبرة والمدة

الجارى والوجه الحسن والانوار المشرقة بالبين والعسل وانجرو الانصار المنزلة
 بالجواهر والبواقي والالوان والقصور البنية من الذهب والفضة والاسرة المربعة
 لكان المعبر لا يحمله على نوع واحد بل يحمل على كل واحد على نوع آخر من السرور
 وفرة العين يرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المكشوفات
 الامر وبعضه الى قهر الاعداء وبعضه الى مشاهدة الاصدق وان تحمل الجميع اسم الله
 والسرور ونهى مختلفة المراتب مختلفة النوازل وكل واحد مذاق يقاوم الاثر وكذا
 الذات العقلية فيبقى ان يفهم كذلك وان كانت محالين وان شئت لاذن سمعت ولا يحسن
 على قلب بشر فجميع هذه الالهام ممكنة فيعوز ان يجمع بين الكل ويحوز ان يكون
 لسبب كل واحد بطوره واستعداده فالمشغوف بالتقليد والجور على الصور الذي
 لم ينفع لغيره فالحقائق على صورة الصور فالعارفون المستقيمون يعلم الصورة والذات
 المحسوسة ينفع لهم من اطراف السرور والذات العقلية ما يليق بهم ويتق شرفهم
 وشهوتهم اذ قد اختلفت ان فيها العكس كل امرئ ما يشبهه فاذا اختلفت الشهوات
 لم يعد ان تختلف الطعيات والذات والقدرة والسعة والطاقة البشرية على الاحاطة
 بجمادات القدرة قاصرة والرحمة الالهية آلت واسطة النبوة الى كافة الخلق القادر
 الذي احاطته انهمهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما عاينته القلوب من
 امور تليق بالكرم الالهى ولا تدرك بالهمم البشرية وانما الذلة في محله صدق
 عندهم كقدرته الى حكام الرسالة الموسومة بالمتشوقين من غير ان يلائم الالهام
 في حامد الفز الى رحمة الله وقدم روحه (در بيان انك اوليا مبعودا عن افندي)
 بياد انت كد ارباب ولايت جنديا عن افندي جناتك عبد الله ابن مسعود رويت
 كندك حضرت مصطفى صلى الله عليه وسلم فرمود (ان الله اثنائة وثي قلوبهم على قلب
 آدم عليه السلام وله اربعون قلوبهم على قلب موسى عليه السلام وله سبعة قلوبهم
 على قلب ابراهيم عليه السلام وله خمسة قلوبهم على قلب جبريل عليه السلام وله ثلاثة
 قلوبهم على قلب ميكائيل عليه السلام وله واحد قلبه على قلب اسرافيل عليه السلام
 كلمات الواحد ابدل الله مكانه من الثلاثة وكلمات من الثلاثة واحد ابدل الله مكانه
 من الخمسة وكلمات واحد من الخمسة ابدل الله مكانه من السبعة وكلمات واحد من
 السبعة ابدل الله مكانه من الاربعين وكلمات واحد من الاربعين ابدل الله مكانه من
 الثلاثمائة وكلمات واحد من الثلاثمائة ابدل الله مكانه من العشرة فيرفع البلاء عن
 هذه الامة و مراد از اين كه فلان بر قلب فلان است انت كه فيض حق بر هر دو از اين
 جنس است و همين فلان بر قدم فلان است بعضى نقل كرده كه شيخ محيى الدين كويى
 افرادى است كه قطب در ايشان تصرف ندارد و عدد ايشان طاق باشد و قطب
 او را خود شيخ كويى نيك شخص است كه محل نظر حق تعالى است و او را عبد الله

و چون بعد از این و منکر و اور و قلب امر اقبال است و اما مان دو شخص است یکی هر دو
 غوث و نظر او به عالم ملکوت است و او را عبد الب کورند و یکی بر بسا غوث و نظر او به عالم
 ملکوت است و او را عبد الملك کورند و افضل است از عبد الرب و او را ناد چهار شخص است
 در چهار رکن عالم یکی را که در مشرق است عبد الحی کورند و یکی را که در مغرب است
 عبد العلیم و یکی را که در شمال است عبد المزید و یکی را که در جنوب است عبد
 القادر و ابدال هفت شخص است و خلافت که ایشان و قطب و اطمان با و نادیهان
 و وجه تسبیح آنست که چون یکی از ایشان بمردی از جهل تبدیل او شود
 و تقیم جهل تر یکی از جهل تست و تقیم جسد یکی از صلوات است که چون ایشان
 از مقامی برون آیند میروند که جسدی بصورت خود گذارد و مغرور است که
 ایشان در هر روز از روزها ماه در یک جهند از جهت عالم و رای د است
 این جهت که در روز حجت در او باشند دانه تربید دانه موسوم به دانه رطل
 الصب که معروف و مشهور است و نجابت شخص است که شطرنج به حمل اتفاق
 خلایق و نقیض از دهنش اند که مطلع است بر اسرار نفوس و بدلا هم دوازده
 شخص است و وجه تسبیح آنست که چون یکی از ایشان بمردی قائم مقام جمیع و نشان
 غیاب ابدال و قبایل و در جمیع جهل شخص است که در روز حجت در او باشند
 می شود بیانجه قادر بر سر ایشان میروند و روزی نقل گم میشود و نشان عالم
 زوال می یابد بعضی کور است و بیابا جهل است و بیابا جسد و ملائکه قوی است که حال
 خود از مردم پوشیده دارند بگذارد که مردم ایشان را بولایت شناسد و بنابر اصل
 طایفه اند از شرح جام کتی عالم برین احد جلای تفصیل اقسام اولیه و عدد سارین
 ایشان و مشرب و مذاق هر یک این طائفه که نام در باب هفتاد و سیوم در نوشته است
 مذکور است اگر خواهی مراجعت بنوشته باید بکنند (فی زوفا و نومی
 والالهامات والمهزات والکرامات علی رأی الخکام) واعلم ان فی هذه
 صفة من صور الحسوس ان لا یحکم علی هذه الحلو با یحس و توفیر
 قوة به جمیع هذه الحسوس ان لا یحکم علی هذه الحلو با یحس و توفیر
 والمختصوم و نسبی هذه القوة الحس المنة و توفیر مع هذه الحسوس
 بطریقین احدهما ان الحواس الطاهرة التي هي السمع والبصر والشم والذوق
 واللمس تأخذ صورة الحسوس وتوثر بها فی الحس المنة و توفیر مع هذه الحسوس
 قوة مختصة من شأنها توكيد الصور وتتميم لها وهي التي ترصد راسخ علی بدن
 انسان حتى تحصل صورة انسان فی رأسه وتنفصل رأس الانسان عن جسمه حتى
 يحصل تصور انسان بمقدم الرأس وهذه الصورة تثبت من الصور و تدور

على الحس المشترك قصير مشاهدة بحسب مشاهدة الصور الخارجية لان الصور
التي في الخارج لم تكن مشاهدة لكونها خارجية بل اكونها منطبعة في الحس المشترك
فذلك الصور التي ركبنا اذا وردت على الحس المشترك صارت مشاهدة واذا ثبت
هذا فنقول ان الصور التي يراها الناس انما تكون موجودة في الخارج أولا
والاقل باطل والارأها كل من سكان سليم الحس وحيث لم يره اذ لم يره على أنها من
تركيب القوة المتخيلة وهذه القوة لو خلقت وطبعها الصدر هذا الفعل دائما وانما لا يصدر
منها هذا الفعل دائما لمر من أحدهما اشتغال الحس المشترك بالصور الواردة عليه من
خارج والثاني تسلط النفس الناطقة عليها بالضغط فاذا زال المانع ان واحد هما صدر
منها هذا الفعل والمانع الاول يزول بالنوم فان الحواس اذا تعطلت بالنوم بقي الحس
المشترك خاليا عن الصور الواردة عليه من خارج والمانع الثاني يزول بالمرض فان
النفس في حالة المرض تكون مشغولة بجمته فتسلط المتخيلة على تركيب الصور
وتتطبع تلك الصور في الحس المشترك قصير مشاهدة (والمنايات) منها ما يكون
كاذبا ومنها ما يكون صادقا أما الكاذبة فسيها امور أحدها أن في الدماغ قوة تحفظ
فيها صور المحسوسات بعد النبوية ويقال لها الخيال فاذا أدرك الحس المشترك صور
المحسوسات وبقيت في الخيال فعند النوم ترد على الحس المشترك قصير مشاهدة
وثانيها أن المتخيلة اذا ألقت صورة انطبع في الخيال فعند النوم ترد على الحس
المشترك قصير مشاهدة وثالثها أن مزاج الصفائح اذا تغير لم تغير افعال القوة
المتخيلة بحسب تلك التغيرات فمن مال مزاجه الى الحرارة يرى النيران ومن مال
مزاجه الى السواد يرى صور سودا هائلة وعلى هذا القياس وأما الصادقة
فهيها أن النفس الناطقة من شأنها الاتصال بالعقول الجردة والنفس من السماوية
اتصالا عقليا وانما يتبعها عن ذلك استغراقها في تدبير البدن فاذا حصل لها
أدنى فراغ من ذلك اتصل بطبعها بالجردات التي اوتيت فيها صور الجزئيات على نحو
كل من يتطبع فيها من الصور الحاصلة لها ما يشاء تلك النفس من أحوالها وأحوال
ما يقرب منها ثم ان المتخيلة التي من شأنها المحاكاة تصاكي تلك المعاني الكلية
المنطبعة في النفس بصورة جزئية ثم تتطبع تلك الصور في الحس المشترك قصير مشاهدة
(وأما الوحي والالهام) فالنفس الناطقة اذا كانت قوية بحيث لم يكن اشتغالها
بالبدن مانعا من الاتصال بالبادي القدسية وحركات المتخيلة قوية بحيث تقوى
على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة اتصلت حالة العقلة بالعقول
الجردة والنفس السماوية وحصل لها ادراك المغيبات على وجه كلي ثم المتخيلة
تحاكيها بصورة جزئية مناسبة لها وتنزل الى الحس المشترك قصير مشاهدة
محسوسة وقد يعرض لبعضهم أن يسمع كلاما منظوما أو يشاهد منظر ايماء يحاط به

قال الامام العلامة محمد بن عبد الله بن الوصيرى نور الله صرحه صلى الله عليه وسلم
 الجنان اوردته ان بعض النصارى اتصروا بدينه وانزعوا من البسطة الشريعة فلبسوا
 على تقوية انتقاده في المسيحية عليه السلام وصحة يقينه بقلب حروفها واكرم معرفتها
 وفترق ماؤها وقدم فيها سر وفكر وقد فطن كيف قد رخميس ويدرهم ثم ادر
 واستكبر فقال قد اتهم من البسطة المسيح ابن الله السرور ففان له تحت وصيت
 البسطة يا ويثك حكا وجوزت من احكاما وحكا ففصرت انسلة الانصار مسا
 على الاشرار ولنقتل اصحاب الجنة على مصاب النار فقلت انسلة انسلة بل ان سالها
 انما الله رب العالمين ورحم المولى لها المسيح رب مارج اخره راحم المسكين بل
 ابن مريم اصله الحرام لا المسيح ابن الله محمدا لا صراحة ففان انما الصخرة ورحم
 حر مسلم اياه الى الله ففان في مسلم حرم الراح الحليم ورحم من كان به حمله ففان
 فان قلت انه رسول صدقتك وقالت ايل ارسلا الرحمة من لهم ويا من انما
 الله تعالى بل ان كتبهم وترجمة بلهم بت فلم الذي ولد فيه المسيح الى ففان محمد
 على ابطال مذهب النصارى ثم انظر الى البسطة قد نصبر ان من وراء حلفها خيرا
 وابونا ومن دون طلبها سيولا وضونا ولاهين اخسنت كل تلك الساردة فصمت
 على منوالها وقابلت الواحدة به شرا مثلها الى ايتك يا بفتنه ففان واهلك
 ما يصحك من الاجابة ويصحت ففان لم هذه البسطة من فقر ان له لوم ونصون
 ومستودع لظهورها لما يكون ففان ان البسطة احصا حدها كان عدوها
 سبعة مائة وستة وعشرون فافق حلفها مثل عيسى ففان ليس قدس من ثوب مصاب
 الالف التي بعد الاى الجلالة ولا اشر له ربي احدا يمدى اهل لوردهم بشا باسقاط
 الف الجلالة قد اجابت البسطة بما لم يخط به خيرا كواب ملك عالم نسطع عليه صرا
 اتهم خلفا من تعريضات في الشفا الكفوى الى تعريف ابن المشهورون ففان الله
 تعالى ليست حلة بالانراض عند الاشارة خذ ففان ففان ففان ففان ففان ففان
 الحقيق في طينيس الإذلة لا يقال انه تعالى فعل ذلك له تعالى الله عن ذلك عاليا
 علوا كبيرا بل يقال انه فعل ذلك الحكمة ولا تكون الحكمة من اوله ففان ففان ففان
 جازوا ولبس ربان الحكمة ففان قال المولى صدر الشريعة دعاب من تعالى
 معلة بمصالح لعاد من ماعن ان لم يصح فيكون ويا ايا به حروفه ودرهم من
 الحق قول من قال انما بغيره حلة فان بهنة ففان ففان ففان ففان ففان ففان
 نكر انه لم يقد انكر سوءه وقال في شرح الفقايد وحق ففان ففان ففان ففان
 سببا شريعة الاحكام بالحكم والمصالح صحتا بحباب الحدو والنصوص شاهدة
 على ذلك ولذا كان القياس حجة واما من سمى ذلك بالاجابة لا بحلوفه من فعله من عرض
 فعل بهت اقول كل فعل من أفعاله مشتمل على حكمة ومعلة متربة عليه في علمه

تمامی فاش و بی فایده و بی فایده (من مجموع الحید) و بعضی کوه سدا بلس
 قوت و اهمه است و مراد ازین که ملائکه جده آدم علیه السلام کردند و ابلیس نکرد
 آنست که جمیع قوی مشتاد نفس فاطمه اندمکروهم ~~که~~ معارض اوست و شیخ
 محی الدین در نص الباسی کوید الوهم هو السلطان الاعظم فی هذه الصورة الکاملة
 الانسانیة و بهیات الشرائع المزیلة فثبتت و زهت شبت فی التزیة بالوهم و زهت
 فی التشیء بالعقل ازشرح دیوان علی کرم الله وجهه للقاضی میر حسین المیددی (فتح
 صوفیه کور شد و لایت در لغت عربست و در عرف تطلق باخلاق الهی و قشاید
 البقاء و محو بعد الحو و نبوت ظاهرست و ولایت باطن و مأخذ نبوت نبی ولایت
 اوست و مأخذ ولایت ولی نبوت نیست و رسول اکمل از نیست و نبی اکمل از ولایت
 احاطت و رسول اکمل از رسالت اوست و ولایت نبی افضل از نبوت اوست چه ولایت
 جهت حقیقت است و نبوت جهت ماه ~~کیت~~ و رسالت جهت بشریت و قشاید
 ذکر شد هر که کوید ولی افضل از نیست کافروست و نهایت عقل بیدایت و لایتست
 و بناسخه عقل را بدی و نظری هست در طور ولایت مثل ان واقعست و نهایت
 ولایت بیدایت نبوتست ما بنسب به جنینم و ولی بنسب به طفل و نبی بنسب به بالغ تا یکبار دیگر
 متولد نشویم و از شمیم طبیعت بیرون نمیرویم بفضاء عالم ملکوت نمیتوان رسید
 قال عسی علیه السلام ان علی ملکوت المجرات من لم یولد من غیره ~~و~~ خواجه محمد
 علی حکیم ترمذی و شیخ سعد الدین حوی گفته اند نهایت الانبیاء بیدایة الاولیاء
 یعنی بیدایت ولایت ولی متبعست و مطاوعت شریعت که نهایت ~~حدا~~ از نیست
 و نبوت و ولایت بلکه جمیع مقامات غیر کسبی است و معتقنی فیض اقدس
 و ظهور آن شدریت حصول شرائط و وسائط محبوب زار و رومی اندازد و پندارد که
 کسبی است (و فرق میان روحی و الهام) آنست که الهام بی واسطه فرشته است
 و روح بواسطه اوست و لهذا احادیث قدسیه را با وجود آنکه کلام الله اند و روحی
 و قرآن بغیر او است و روحی کشف صورت متعین کشف معنوی صرفست و الهام
 کشف معنوی صرفست و روحی خاصیت نبی است و الهام خاصیت ولی و روحی مشروط
 بنبلیغست و الهام نه و اولیاء بهار قسند سالك محض و مجذوب محض و سالك
 مجذوب که اولیا و بر جذبه مقدمست و مجذوب سالك که جذبه او بر سالك مقدمست
 جذبه من جذبات الحق و انی عمل الشقیق نه هر که کره اولیا بر میان نبندد به مقام
 ولایت رسد و نه هر که قدم درین باده نهذلال وصال جشد
 خلی قطاع التیانی الی الخی • کثیر و اما الواصلون قلیل
 ان تجروا لامن سلی و لم تجدد • بنفس منی نال الوصال بخیل
 چنانچه تن را غدا و صحت و مرص هست روح را هم هست و چنانچه هر مرض

البدي شارح هداية الحكمة راحة الله عليه (عقيدة) في تحقيق معنى الولاية
 ونها اعلم أن المناصب كانبوة والرسالة والولاية والخلافة والتولية والغورية
 ونحوها كلها ثابتة في الحقيقة المحمدية فديطلق على روحه صلى الله عليه وسلم أولا
 بالاجمال ثم تفصيلا في طينته العنصرية قد اتفقوا على أن كل اسم من أسماءه تعالى
 يقتضي حقيقة في العلم ويسمى ثمة ماهية وعينا ثابتة وفي العينية يسمى بالوجود العيني
 فكل اسم له مظهر وقد اتفقوا على أن محمدا صلى الله عليه وسلم مظهر اسم الله الجامع
 فيكون جهة الربوبية للعالم كله وله ظاهر وباطن فهو مقتضى اسم الظاهر يرى
 طاهر العالم ومقتضى اسم الباطن يرى باطنه فهاتين الولاية الكاملة ولذلك قال
 خصت بفتح الكتاب لأم المصدرة بقوله الحمد لله رب العالمين فهو مجمع البحرين
 وله الخلافة والتولية والرسالة والولاية التامة من الله تعالى وهذه
 عنابة منه تعالى ليكون برزخا بين وبين الخلاق ولما كان ينبغي أن تدوم هذه
 العنابة وتقع في كل زمان حسب ما ظهر من النور المهدى صور الانبياء عليهم السلام
 لتظهر الشرائع في كل عصر حسب ما هو مقتضى الحكمة البالغة فالخليفة واحد
 بالنظر إلى جهة واحدة المصدر متعدد بالنظر إلى صور الكثرة والله أشار
 بقوله والمناصب كلها أصالة وبالذات لمحمد صلى الله عليه وسلم وبالفرعية والتبع
 لغيره من الانبياء والرسل والاولياء وهوني وآدم بين الماء والطين لأن روحه صلى الله
 عليه وسلم أول المخلوقات وأرواح غيره مخلوقة من روحه ~~مستكان~~ بين الارواح
 ونبوة غيره لم تقتض الا حين بعث قبوة غيره مظهر من مظاهر نبوته صلى الله عليه وسلم
 ولما كان حال الولاية كحال النبوة في أن ثبوتها أصالة لله صلى الله عليه وسلم وبالترعية
 لغيره قال وكذا الولاية وهو صلى الله عليه وسلم ولي وآدم بين الماء والطين وعلى هذا
 جميع المناصب ثم لما شهور الاشكال فيما بين المشتغلين بمطالعة التسويات حيث
 ذكرتم الولاية في مقام على عيسى عليه السلام وفي مقام على محمد المهدى رضى الله
 عنه وفي مقام على نفسه وفي المعنى الواحد لا يثنى تعدد الختم وما فضل الولاية حتى
 يتبين الختم ويظهر وجه التعمد أراد الشيخ المحقق قدس سره رفعه بيان أصناف
 الولاية أولا ثم اعطى كلا حظه ثانيا والله أشار بقوله ثم اعلم أن الولاية عبارة عن
 الجهة الباطنية مع الحق تعالى وهي أن الولاية قسمان قسم هي ولاية وجودية
 شاملة لجميع الوجودات اذ لكل موجود نسبة مع حقيقة الوجود المطلق في هذه
 الولاية بآبى أيضا ولي وهذا قال لما قال الله تعالى ورجى الى الرحمة الوجودية
 وسعت كل شئ وإنما شئ والله أشار بعد قوله تعالى واسكن وجهه هو مواليه بالقوله
 فانه ولي لكل ولي الله وهذه الولاية لا تنقطع أبدا اذا لموجود ابدي
 ونسبة الوجود لا تنفك عنه وقسم آخر من الولاية وهو منصب من المناصب أى

اولا الاختصاص بوجود دون وجود وذلك وصل الله بزيته من يشاء وهي اى
 الولاية المنصية اربعة انواع ولاية عامة شاملة لكل من قال خالصا لا اله الا الله محمد
 رسول الله وهي باطن هذا القول وهو الخلو من الوجود الواحد دون سواه
 في قبحه بجمعه على الله عليه وسلم وولاية ثابتة لانه على الله عليه وسلم من حيث
 ذاته اى حقيقته المحمدية من جهة القابلية المفضة بحيث ينسحق عن القابلية ايضا
 ويقتضيها اذا بحيث لا يسهه فيه تعين من الالهيات واليه اشار بشوقه مع الله
 وقت لا يسهه في نفسه ذلك مقرب ولا يسهه من مرسل وهو على الله عليه وسلم من اراء
 المرسل فتدشيل نفسه ايسر تحت عموم ولا يسهه من مرسل وان التقي النفس سابق
 الالهيات فان قيل قيل تعبر المنكاح في لا يسهه في يقتضي بقاء ما اقول السالفة لا تعني به
 سيما اذا اشتملت على نفي نفسه اذ هو لها مع نفيها تمنع فافهم وهي بطى لطيفة
 المحمدية وهي الاحدية والجلت الساذج كآثر وولاية هي باطن السادة من عده
 اى تبليغ الاحكام الشرعية واظهارها فانه الممدود من الحدث الممدود وصفه
 لا يتوقف على ظاهر النبوة ولهذا مع ختمه على الممدودى وتضى الله به تاياما
 وولايته هي باطن الرسالة من حيث هو رسول طهر منصب من هذه المناصب الواردة
 عن الله عليه وسلم في النبوة بغيره لا فانه رسول الله عليه وسلم
 القابلية التي وردت في النبوة بغيره لا فانه رسول الله عليه وسلم
 بينه على الله عليه وسلم وثانيه ان يظهر ان النبوة بغيره لا فانه رسول الله عليه وسلم
 الذاتية فتم باوان ظهرت له النبوة بالاطوار والى ان يتهيأ بين بن وهري
 قدس سره حيث فشت ظنة الوحدة الربوبية من جلا فيصلى النبوة على نفس
 ظهورها وانتم في الارباب المتوسلين بطلب العالم ولا يلزم من هذا ان يسهه على
 من عداه بل ربما يكون عدم اقتنائها في الاولياء الكاملين بسبب غلبة نسبها او بغير
 التوبة على الذاتية بحيث تلمس تحت ثوبها وهذا غير الواضحة وهذا حال
 القرب مع حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وعلى سائر السالكين له من تبيين
 احدهم من اوليائه ما اشار اليه بقوله ولما شاهده من الحب صاحب بهال بينه
 صلى الله عليه وسلم من منتهى فشت نفس النبوة لم يظهر من هذا في الربوبية
 المذكورة وانما السادة والرسالة قدس على الله عليه وسلم وبق من ان يسهه
 سابق فارد الله ان يطلو الله بالام بغيره بغيره من من ان يسهه من
 منصبه وهو في على زمامه وهو على ان يسهه من تبيينه من من ان يسهه
 السادة والرسالة لامل لملوته على على في الارض حاشية وفان يسهه على
 السادة في تقديم ختم النبوة على ختم المناصب النبوية ولان في حقه من
 الرسالة فانما الله تعالى اودى الله الصمد والسمم بقوله سبحانه

في رسولنا فينبغي أن يكون شتمها تلخيص الرسالة ومنصب الامامة ختم على أولاده
 رضي الله تعالى عنه بمعنى أن كمال ظهور الامامة تحقق في أولاده بحيث لا يظهر
 منه في غيرهم وهذا لا يتحقق عن غيرهم ثم ختم الولاية الذاتية أي كمال اشداد الوحدة
 الوجودية على الشيخ محيي الدين بن العربي رحمه الله ثم ختم ولاية النبوة على المهدي
 اللهم فزب زمانه ان تم الاقتضاه ثم ختم ولاية الرسالة على عيسى عليه السلام ثم
 ختم الولاية على خاتم الاولاد ويكون مولده في الصين ويسرى العقم في الرجال والنساء
 فادابنه الله وموتى زمانه في من بقي مثل البهائم لا يهاون خلا لا ولا يعز هوي
 حراماته صرفون بحكم الطبيعة شهوة هزلة عن العقل والشرع فطبع تقوم الساعة
 وابق المنصب التي لم يمتد لها فمضى من يشاء من عباده والله اعلم بالمناصب التي
 ختم بها ومواضع الختم وقوا الجهر شرح حاشا فيروز الصوفي الاكبر ابا دى
 (الحقيقة المحمدية) هي الذات مع التعيين الاول فله الاسماء المحمدية كلها وهو الاسم
 الاعظم من التعريفات السيد الشريخ (عقيدة) انه تعالى في حد ذاته كان عزها
 عن جميع الشئون حتى الكمون والبروز فرقع قطره من ذاته على ذاته يعلم ذاته فاذن
 هي قابلية مطلقة للوجوب وصفاته والامكان ومعلقاته وهي الحقيقة المحمدية
 المسماة بالوحدة والبرزخ الجامع فاذا وجبت كانت الوهية فعلية وتسمى الوهية
 ايضا اما بالاجليات وعليها يطلق لفظ الله واما تفصيلها في الصفات القدسية المتضمنة لفظ
 المرتبة الكريمة وهي المدهونة بمرتبة الصفات فاذا اتممت كانت بالقضاء منزلة
 الوجوب بالاجل وتفصيلها لا ظلالها ومظاهرها كانت خلقا متفعلا بالاجل وتفصيلها
 وبطلان عليها الواحدة كما تطلق على جميع ما بعد الوحدة فقد تحقق عند العارفين
 المحققين الحقيقة بالحق في جميع المراتب أن المطلق هو لا بشرط شيء وفوق المراتب
 ست مراتب الاولى الاحدية البحت التي لا اسم لها ولا رسم وهي بشرط لا شيء والثانية
 مرتبة القابلية المطلقة عن تخصيص الوجوب والامكان وتسمى حدًا فاصلا لكونها
 واسطة بين القابل والمقبول وبرزخا اكبر وحقيقة محمدية بالنظر الى الصورة
 المحمدية صلى الله عليه وسلم والثالثة مرتبة الوجوب وهي المقدسة عن
 شوائب النقص وآثار الامكان وتسمى الوهية وعليها يطلق لفظ الله جل جلاله
 أن يشارحه غيره في المرتبة الرابعة الاسماء المحمدية والصفات العليا على
 التفصيل وتسمى الجبروت والخامسة مرتبة الاسكان وهي المحتاجة الى الواجب
 فتدس في وجودها والسادسة مرتبة الكائنات تفصيلا الى الجوهر مفعلا الى
 اقسامه والعرش كذلك والعارف الكامل هو المرتبة لهذه المراتب ولا ينظر
 فيها الا واحدا وهو لا بشرط فالمرأيا متعددة غير محصورة والمرئي واحد فلو جعل
 المرآة مرتبة مفعلة بالروية صارت مجابا عنه فانظر اليه واليه الاياب سبحانه

من فعل فاعله حقوا والفعل فاعله خلقا وجعل من الطاف ذاته فدعاها وأوصفها
نفسه فدعاها عبدا وإذا عرفت الحقيقة فقل في الـكون ما نعت واسكن
في الحقيقة أن لا تتأ فهو هو وهو أنت أيضا كنتم (من صفات الصوفية) اعلم أن سلكه
وسلكه الوجود طريق فهو هنا بدون كمال الفضل والفتح الإلهي مسدود حتى انتهى
إلى أسكننا المتقدمين والمتأخرين تصورهما فضلا عن التصديق بحقيقة هاهنا أن
تصورهما غير مستلزم لتصديقهما فاعلم بالله وعن الله أن حقيقة كل شيء ما به هو ووجهه
عرفان أن الحقيقة حقيقة أن فرض عدمها مع تصور وجودها يكون محالاً نظراً إلى نفسه
والخارج إلا أن كان ينشأ يمكن فرض وجوده نظر إلى مرتبة الزمزم نفسه وإن كان
المفروض محالاً نظر إلى محسونه لازماً تفتقر إلى الوجود المطلق لا بمعنى الـكون
المحدود ولا بمعنى مبدأ الأثر الخارجي بل بمعنى الثابت لله من مطلقه فاعلم ما هو
الوجود المتعارف خارجياً وأدخليا وعن التقوم والتفردات تفتقر في فصل الماهيات
المتصلة من حيث هي هي فاعلم في تلك المرتبة وإن كانت عارية عن اعتبار الوجود
الزائد وكذا العدم المتقابل له لكن الـفهم حاصل بأن الـبست نصيباً محضاً وعبداً
مطلقاً واللامع التوجه اليها نظر إلى أنفسها والثاني باطل فإن قلت التوجه هو
الوجود الخفي قلت معلوم بالدهشة أن التوجه إليه لا بد منه من ثبوت ما وجهه
إليه فإن قلت إذا كان العلم الزايد لا يسبق في ذاته فلا بد من شيء بل في حقيقة
الوجود فتشعر الوجود الأعلى تماماً في حقيقة الوجود في وقت وجوده وبراه
متهاد بها فلا شك أن تعلقه بالشيء المضاف لا يمتنع شيء يرجع إلى الـبست مع وجود
الاشياء من الماهيات والوجودات والاشخصات بحيث يكون فرض عدمه مع
ثبوت شيء منها في نفسه محالاً لا نعلم بأن ما سريانه في نفس الماهيات يفتقر إلى ثبوت
وأيضاً الوجود الذي به تسير الوجودات موجودة أمر حقيقي فتفتقر في نفسه لـبست
معدوماً محضاً وإن كان به الفرقه فإن جميع الاشياء يفتقر به إلى التعلق والـ
بالحق غاية الأمر أنه لقوة حقيقة لا يحتاج إلى تحقق رائد يفتقر به إلى ثبوت
رائد على الماهيات فلا شك أنه وجوده مفسر في نفسه ولا ريب في أن ثبوت
أمر يفتقر في نفسه شيء فرع ثبوت نفسه وهذا أمر يتكلم به أهل الفلاسفة
بدون فصل بل بين شيء وثي ولا استثناء في وجود الـبست على ما قيل في فصل
به الاستثناء قطعاً فاعلم ليس للماهيات في أنفسها ثبوت وإن كانت لطيف من هذا
الثبوت المسمى بالوجود المتعارف ثم إن قيل في موردية الماهيات في نفسها وهذا
في الشخصات والوجودات فاعلم أن مطابق الوجود هو ثبوت المحض البست سر
في نفس الماهيات والوجودات والاشخصات لا تفاوت في نفسه فهو المفعول
في مرتبة ظهوره بالماهيات وهو الما عرض بظهوره في الوجودات لماضة وهو

المتخصص وهو المتخصص فاعرف أنه حقيقة مطلقة جامعة لكل شيء ثامن شيء إلا
 وهو ظاهره وهو هو الابد القيد اذ لا بشرط لا يتقيد بشيء فهذا هو وحدة الوجود
 وذلك لان الثبوت البحت لا تفاوت فيه فالتحقق بان الممكن ثابت والواجب تعالى
 ثابت ولا تعسير في نفس الثبوت المطلق وهي الحقيقة الجامعة وتكشف الامر بتقدير
 مقدمتين احداهما ان الحقيقة لا بشرط شيء لا يعتبر فيها شيء من الوحدة او الكثرة
 ولا الكيفية او الجزئية ولا العينية ولا القدرية الى غير ذلك من المتقابلات فاذا استلزام
 الوجود من حيث هو بلا أول وليس لم يكن الجواب الا السلب لاي شيء كان لعل أن
 هذا السلب معتبر فيه اذ في مرتبة الذات لا يعتبر أي إيجاب أو أي سلب وثانيهما أن
 ما لا يعتبر فيه شيء من المتقابلات بل هو فوق كل متقابلين وقابل لكل منهما بما يكون
 في كل منهما عينه لكن لا بعينية معتبرة فيه حتى يشفى انفراد عينيه بظهور آخر فان
 العينية والغيرية أيضا من جهة المتقابلات المسبوقة الاعتبار عنه والنفس المتعقبة
 من الايقان فبقوة في كل باب تقيده بقيد الوحدة او الكيفية أو لا وحدة حيز
 ظهوره بعينه بظهور مخصوص في تلك العينية ثانيا فنقول صعب يكون شيء
 واحد كثيرا أو قلي جريا ولو كان عيناه هذا المكن عيناه ذلك والالكان هذا عين
 ذلك وكل ذلك باب الغلبة عن الاصل وهو المطلق حتى عن الاجلاق والوحدة
 المتقابل للكثرة فان تقيده بواحدة منهما انقبضت بنفسك وانجبرت في نفسك
 وهو قيد عليك وهو بمنزلة من القيد وهو الواسع العظم وهو الظاهر في كل المظاهر
 والباطن في صفي الباطن وتقرر الى هنا قال الله تعالى والظاهر والباطن
 فان لم نزلت عقول السليم عما يشال أو قيل من السرف والتأويل ثقلت بأن كل
 شيء المظاهر والباطن وهو بدني واستندت من النص المذكور أن كل باطن وظاهر
 هو فأنجبت نتيجة حقة وهو كل شيء هو لكن بالنظر الى المطلق الجامع لا الواجب
 نقس عن الحاطلة والاتحاد بالامكانات اذ قد تحقق عند المحققين أن لفظ الله كما أطلق
 على مرتبة الواجب تعالى وهو الاشهر يطلق على المطلق الجامع الذي هو فوق المراتب
 كما يجي وقد قال السلف الصالح والاشعري لا بد من بقاء المتشابهات على ظاهرها
 وانما هو بحسب المطلق واذا تحقق الامر عقلا ونقلا بل شهودا فاعرف أن التباين
 المفهوم من الكتاب والسنة بين مرتبتي الواجب والممكن هو الحق لا ريب فيه
 وهو معتقد العارفين بلا توحيد يتم حاصله بسبب الالهام الحق اؤبد ونما وهو
 عزيز وما ذلك عليه بعزير القرب الى جنابه تعالى بحيث تنجلي رؤية العبد نفسه
 مطلقا ويسق كالجماد بلا شعور عن نفسه وعن الانعماء لكنه في الحقيقة ليس اتحادا
 ولوا ريد من الوحدة الوحدة الشهودية بحيث ان العاشق لا يفضل غير محبوبه
 او الوجودية بحمارا بسبب أن الممكن لا وجوده بنفسه اما وجوده مقاض عنه تعالى

المراتب أن مرتبتي الوجوب والامكان متقابلتان ليست واحدة منهما مستعدة
 بالآخر بل الثانية معلولة للأولى مستكفية واتحاد التشبيه مع التزويدهم منع عقلا
 ونقلا والقول حقيقة يتم هذا الاتحاد لما قد قلنا أن تحقيق معناه على ما قاله
 السيد في حاشية شرح التعبير القديم وقد ذكره بتسامه ملخصا ليظهر كمال حسن سعيه
 وسعي مشايخه هو هذا كل مفهوم مغاير للوجود كالأسان كانه ما لم ينضم اليه
 الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجودا فيها قطعا وبالم لا يحل
 الفصل انضمام الوجود إليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فشكل مفهوم مغاير
 للوجود في مستكونه موجودا في نفس الأمر محتاج إلى غيره الذي هو الوجود فهو
 ممكن إذا لزم بالمكان لا بالاحتياج في كونه موجودا إلى غيره فشكل مفهوم مغاير
 للوجود فهو ممكن ولا يثبت الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود
 بواجب وقد ثبت بالبرهان أن الواجب موجود فهو عين الوجود والموجود بذاته
 ولما وجب أن يكون الواجب جزئيا حقيقيا فالوجود جزئي حقيقي تكون ماهيات
 الماهيات موجودة به بمعنى أن ما نسبنا مخصوصة إلى حضرة الوجود انضمام بذاته
 الغزاة من العروض لغيره والتعدد والانقسام وتلك النسب إلى وجوده شقي وأقسام
 شتافة يتعدى الإطلاع على حقائقها فالوجود متعدد والوجود واحد يسمى هذا
 الوجود مطلقا أيضا بمعنى المعنى من الانضمام إلى غيره فعلى هذا لا يتصور وجود
 الوجود لما هيأت الممكنة ثم قال هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا
 وقال لا يبعد إلا أن يكون في العلم وحسبنا قال صاحب أدلة التوحيد وغير
 من بعض الفضلاء المتأخرين ثم قال السيد فان قلت المتبادر من الوجود المقهور
 الكلبي فلا يكون جزئيا حقيقيا وأيضا الموجود ما قام به الوجود فكما اشتهر
 في كلامهم فكيف ينسب معنى لا يفهمه أحد قلت الجواب عن الأول أن الكلام
 في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر إليه الأذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز أن يكون
 منه وما كليا وعارضا اعتبارا بتلك الحقيقة المستتعة عن الاشتراك في حذ ذاته
 كمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته وعن الثاني أن المنع هو مخالفة البرهان
 وما يؤتى إليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بتوابع الاوهام وقد قال في أولى الحواشي
 ان الوجود حقيقة منضمة في حذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهي قائمة
 بذاتها وهي حقيقة الواجب تعالى وكون غيرها موجودا بمعنى أن تلك الحقيقة
 المنضمة القيام بغيره مانعة مخصوصة إلى الغير ثم قال يرد أن المحتاج في كونه
 موجودا إلى غيره هو موجوده ممكن لا الاحتياج إلى غيره وجوده وأجاب بأنه لا معنى
 للممكن الاحتياج في موجوديته إلى غيره سواء سمي ذلك الغير وجودا أو موجوده
 واقفنى أثره في جميع ما ذكره الجاهل في شرح رباعيته وغيره قلت هذا الكلام وان كان

في انكشاف حقيقة البهجة على اثبات الوجود المتضمن على الحقيقة
 حقيقة ليس حقيقة التوحيد الحق الذي هو مقصود الموحدين في هذا المعنى بل
 المباشرة مستقيمة لا تقف على من وصل اليه من غير المعرفة وقد تبين لكم
 أيها الصالحون السادة أن مرتبة الوجود والامكان متساويتان لا حاصل
 من صرف الهمزة الى فريدهما مع أنه لا يمكن فهمه في وحدة الوجود كما ذكرنا
 لا علاج له من حيث وحدة الوجود وأراد اثباته بالنظر الى مرتبة الواجب تعالى
 والسيد الشريفة وصل اليه مستكلام الموحدين لكن ما دل على حقيقة
 فانه قال في تلك الحاشية بعد هذا الكلام فان قلت ما ذنوب ليجري أن الوجود
 مع أنه حقيقة الواجب قد انبسط على جميع الموجودات وطهر بها ولا يصلح
 شيء من الأشياء بل هو حقيقة واحدة وانما اشتملت وتعدت بتعددات ونباتات
 اعتبارية قلت هذا طور وروا طور العقل لا يصل الى الابدالات الكيفية
 دون المتغيرات العقلية وكل ما يخلق في كماله وصل الله ونفسه للوصول
 الى تلك المرتبة بعد هذا الكلام كما وقع الجاهل بنفسه السامع حيث قال في شرح
 كلام الشيخ في القمص في خبره روى عليه السلام وكل من خلق من بين واحد
 أي من المخلوقين في خلقه فان الحقائق ثلاث حقيقة واحدة موزعة واحدة
 واجبة هي حقيقة الله تعالى سبحانه وحقيقة صفاته متناثرة متفرقة واحدة
 وهي حقيقة العالم المخلوق وحقيقة ثالثية جامعة بينهما فاعلم من وجه واحد من وجه
 متفرقة من وجه كثيرة من وجه وكذا في سائر الصفات المتماثلة وهذه الحقيقة واحدة
 جمع الحقيقةين وهما مرتبة الاولوية الكبرى والآخرية العظمى وهي العين الواحدة
 التي انشأت منها نشأنا انما هي حقيقة المخلوق التي وانما تستقر معرفة الحقائق
 وسبق يتبين كيف يتبين عليكم أمر الحقيقة الوجودية عن أمر الحقيقة الاحدية
 المطلقة وقد ذكر الشيخ ابن عربي قدس الله سره في السبل السادة من السموات
 اعلم أن الصلوات اربعة الحق تعالى الى أن قال ومعها علم ثان وهو الحقيقة
 المتكاملة التي هي الحق والعالم لا ينفك بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالانقراض
 وهي في تقدم احوالها قديمة وفي المحدثات احوالها متجددة لا نعلم المحدثات
 قديمها وحديثها حتى نعلم هذه الحقيقة فان وجدته في شيء من شيء عدمه من عدم
 كوجود الحق وصفاته قبل شيئا بوجودة قديمة وان وجدته في شيء من شيء عدمه كوجود
 ما سوى الله وهو المحدث الموجد بغيره في شيئا بحدثة وهي في كل وجود بحدثة
 وانما لا تقبل التجري فانيها كل وجود بعض ولا يصل الى مرتبة مجردة من الدورة
 بدليل ولا يراه في هذه الحقيقة وبعد العالم بواسط الحق تعالى ويست موجوده أي
 بوصف شديد يكون الحق قد وجدنا من وجوده قديم فينبغي لنا التقدم وكذلك

يسمى أيضا أن هذه الحقيقة لا تنفصل بالقدم على العالم ولا العالم بالانفصال عنها
ولكنها أصل الموجودات مجتمعا وهي أصل الجوهر وفلك الحياة والحق الخلق به
أي الحق الذي يخلق به ممكن كل شيء فإن قلت إنما العالم صدقت وأنها ليست العالم
صدقت وأنها الحق صدقت أو ليست الحق صدقت تقبل هذا كله وتقدم به
انفصال العالم وتنزهه بتميز الحق انتهى وإذا ارتفع الالتباس عن الطوائف فكيف
تتوهم أن هذه العوالم وجودها وهي لا تبتوت له أصلا والوجود ينصرف إلى الواجب
فقد سمع وبنا خلقت هذا باطلا بل الوجود المطلق وهو الحق على ما عرفت فالتحقق
بالواجب ظهر بالممكن أيضا فالممكن حقيقة بخلق الحق لم يمتنع من بعض
المرقا أن الوجود الحقيقي منصرف إلى الواجب وأن العوالم خيالات لكن نفسه
يتوهم على معنى الخيال والوجود الحقيقي لا يتوهم ما ليس له ثبوت في نفس الأمر
وانما هو ممكن أياب أحوال بل هو أمر موجود في نفس متبدل ومتغير من عدم
إلى وجود وبالعكس وهو حقيقة الخيال وكذا الوجود الحقيقي ليس بمعنى مطلق
ما في نفس الأمر ولا بطل ذلك الحصر إذ لو صح كان عالم التبدل وهما باطلا وقد بطل
بما تقدم أو واجبا بلا مغيرة أصلا وهو بين البطلان وكيف يتوهم ذلك والا
لم يكن بين مجزئة موصى وسمر بمرارة فرق بل معنى الموجود الأبدى لا يمتنع
الدائم الذي لا يتبدل ولا تفسير بوجه ولا ريب في المسألة في الواجب كماله
ولا ممكن كماله فيه وهو شخص من حقيقة الموجود المطلق من أنفسهم والتشبهات التي تظهر
في كل شيء بذلك الشيء وكل شيء موجود به حقا وكل شيء متحقق في مرتبة لا يتصور
مرتبة أخرى فتوهم أن هذه العوالم وجودات محنة فتوهم من مجرد ارتباط وتوهم
أن ذات الواجب عين كل شيء وظهوره باطل واجب الاضطراب فإن رأيت في كلام
الشيخ أو غيره من أهل الكشف الحقيقي ما يكون ظاهرا في انصاف وحدة الوجود
إلى الواجب فعناه أن الواجب بحقيقته المطلقة التي هي حقيقة كل شيء "ظهر بكل
شيء لا بداهة وتعيينه الوجودي" فإن النعم يحكم على الظاهر وقد نص بما ذكرنا كشفا
ما تقدم في الباب السابع والسبعين منها حيث قال من لا يعرف مرتبة الخيال
فلا معرفة له بجملة واحدة وهو الكن من المعرفة إذا لم يحصل للعارفين لما عندهم من
المعرفة رائحة إلى أن قال ولا وجود حقيقي لا يقبل التبدل إلا ذات الله تعالى ثماني
الوجود الحقيقي إلا أنه تعالى وما سواه فهو في الوجود الخيالي وإذا ظهر الحق
في هذا الوجود الخيالي ما يظهر إلا بحسب حقيقته لا بداهة التي لها الوجود الحقيقي
إلى أن قال فكل "ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستعانة السريعة والبطيئة فكل
ما سوى ذات الحق خيال حائل وظل زائل ولا يبقى كون في الدنيا إلا سحرة وما بينهما
ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله أي ذات الله تعالى على حالة واحدة

بقوله من صورة إلى صورة وإنما ليس الخيال الا هذا انتهى والمطلوب من حقيقة
 الوجود الحقيقي والخيالي والوجود المطلق الجامع لها وهو حقيقة الواجب وحقيقة
 كل شيء وأن الواجب ظهوره في كل شيء بحسب حقيقته المطلقة لا بداته للحيثية
 لتعدد الحق معاهدة صدق على اتصال أعيانكم إلى تلك الحقيقة كما لا يتعدوا
 عن الحق ولا تتعدوا في تباين الضلال فإذا جامعكم الحق من ربكم فتشبهوا بأهله الرجال
 الذين صدقتم معاهدة تم الله عليهم وشعروا من سائر الأديب والفتوى القلوب وأذهبوا
 الأعيان إلى من لا عين له وهو عين الكل وهي الذات القلبية لا يقيد الحق بل مرفوعة
 القيود كما هي شأنه الحق من خواص حضرة الواجب تعالى ولوربهم هم الحضرة
 تعين وفيمكن الحق من التبعيات والصلوات فلا يكون وراء الواجب تعالى شيء وإلى
 ما ذكرته أشد الشرح في الفتوحات حيث قال في الباب السابع والسبعين
 في الفصل الرابع في الجواب عن أسئلة الامام محمد بن علي الترمذى وليس وراء الله
 شيء فان قلت فان الذات القلبية من العالمين وراء الله قلت ليس الامر مستحيلا
 بل الله وراء الذات وليس وراء الله شيء فان الذات مستعدة على المرتبة في كل شيء
 بما هي مرتبة فليس وراء الله شيء (الى هنا من مقدمة شرح عقائد السولبية
 التسوية تصبر ورواها في الاستكبر) يادى لابن وجيه الدين الكبراني قدس الله
 (رواههم)

« بيان معنى النفس والروح والقلب والاعتل وما هو المراد به (١٤٥) »

اعلم أن هذه أربعة أسماء تعمل في هذه الابواب ويقل في قول العلماء من يحيط
 بمعاني هذه الاسماء واختلاف معانيها وحدود معانيها واستقامت الاعيان
 مشيئة الجاهل بمعاني هذه الاسماء وباشتراكها بين معاني مختلفة ونحن نشرح
 من معاني هذه الاسماء ما يتعلق بفرضنا الاول لفظ القلب وهو يطلق لقلب
 أحدهما القوم الصوري في الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر وهو لحم
 محسوس وفي بياضه فجوف في ذلك التجويف دم أبرد وهو مسمع الروح ومعدنه
 واستانده الا أن شرح شكله وممكنه فيه فلا يتعلق به الاغراض الدينية وإنما
 يتعلق بذلك فرض الأطباء وهذا القلب موجب دلالة ما لم هو موجود للميت
 ونحن إذا أطلقنا القلب في هذا الكتاب لم نعن به ذلك فاء قطعة لحم لا قدره وهو
 من عالم الملك والشهادة وقد تدرستكم البهائم بمسألة البصر فضلا عن الآدميين
 والمعنى الثاني هو الطبيعة بانية روحانية لها من ذات القلب الجسدية تعاقب وتلك الطبيعة
 هي حقيقة الانسان وهو المدرك العالم العارف من الانسان وهو القلب والمطالب
 والمغائب ولها علاقة مع القلب الجسدي وقد تحسب عقل أكثر الخلق في ادراك
 وجه علاقته وأن تعلقه به يذاهي تعلق الاعراض بالاجسام والارواح بالصورات

أو تعلق المستعمل فلا بالالة أو تعلق الممكن بالمكان وشرح ذلك مما توفاه
 اثنين أحدهما أنه متعلق بعلوم المكاشفة وليس غرضنا في هذا الكتاب الا علوم
 المعاني والثاني أن تحقيقه يستدعي اقتسام الروح ولم يتكلم فيه رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فليس لغرضنا أن يتكلم فيه والمقصود اننا اذا لاطقتنا القلب في هذا الكتاب
 أردنا بهذه الطريقة وغرضنا ذكر أوصافها وأحوالها لا ذكر حقيقة ذاتها وعلم
 المعاني يقتضي معرفة معانيها وأحوالها ولا يقتضي معرفة حقيقة ذاتها (اللفظ الثاني هو
 الروح) وهو ايضا يطلق فيما يتعلق بغرضنا المعنيين أحدهما جسم لطيف منبه
 يقرب القلب الجسدي وينتشر بواسطة الروح والصور به الى سائر أجزائه البدن
 ويرتبط بها في البدن وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم والذوق
 منها على أعضائها ايضا فيض ان الذوق من السراج الذي يدنو في ذوا البيت فإنه
 لا ينتهي الى جرم من البيت الا ويستتبر به فالجياة مثله النور الحاصل في الحيطان
 والروح مثله السراج وسريان الروح وحركته كتحالي الباطن مثله حركة السراج
 في جوانب البيت بتغيرك محركاته والاطباء اذا أطلقوا الروح أرادوا به هذا المعنى
 وهو بخلاف لطيف أنفجته حرارة القلب وليس من غرضنا شرحه اذ المتعلق به غرض
 الاطباء الذين يبالغون الا بدان فأنما غرض أطباء الدين المعاليين للقلب حتى تنساق
 الى جوارب السالين فليس يتعلق بشرح هذا الروح أصلا (المعنى الثاني هو
 الطيفه العالقه من الانسان وهو الذي شرحنا في أحد معاني القلب وهو الذي أراد
 الله تعالى بقوله وبسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وهو أمر حبيب راني
 يجرأ ذكره القول والافهام عن ذلك كنه حقيقته (اللفظ الثالث النفس) وهذا ايضا
 مشترك بين معانيه ويتعلق بغرضنا معنيين أحدهما أنه يراد به المعنى الجامع
 لنوة الغضب والشهوة في الانسان على ما سأل في شرحه وهذا الاستعمال هو الغالب
 على الصوفية فهم يريدون بالنفس أصل الجامع للصفات المذمومة من الانسان
 فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها واليه أشار بقوله صلى الله عليه وسلم أعدى
 عدو لنفسي التي بين جنبيك (المعنى الثاني) هو الطيفه التي ذكرناها التي هي الانسان
 بأكمله وهي نفس الانسان وذاته ولكنها وصفها بوصاف مختلفة بحسب اختلاف
 أحوالها فإذا سكنت تحت الأمر وزايله الاضطراب بسبب معارضة الشهوات
 سميت النفس المطمئنة قال الله تعالى لا يتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية
 مرضية والنفس بالمعنى الاول لا يتصور رجوعها الى الله تعالى قائم بمعية
 عن الله تعالى وهي من حزب الشيطان واذا لم يتم حركتها ولكنها صارت
 مدافعة للنفس الشهوانية ومعرضة عليها سميت النفس القوامه لانها تلوم
 صاحبها عند تقصيرها في عبادة مولاهما قال الله تعالى ولا أقسم بالنفس الزامة

وان تركت الاعتراض وأذعنت لطاعته: فغنى الشهوات ودواهي الشيطان حيث
 النفس الإخار قباله قال تعالى وما أبرئ نفسي إن النفس لاثارة بالسوء وقد
 يجوز أن يقال المراد بالاثارة بال وهو أن النفس بالحقى الأقل ذن النفس بالحقى
 الأقل مذمومة بخبة الدم وبالحق الثانى محمود لا تنافس الاثنان أو ذاته وحقيقته
 المعانة بالله تعالى وبسائر المخلوقات (القطر الرابع العقل) هو أيضا من المخلوقات
 بخلافه ذكرناه فى كتاب العلم والمعلق بقرضه من جملته معنيان أحدهما أنه يطلق
 ويراد به الله لم يخالف فى الأهمية يكون عبادة من صفته العلم الذى جعله القلب الثانى
 أنه قد يطلق ويراد به المدرك للمعلوم ويصون هو القلب الثانى فلا ينفقه ونحن
 نعلم أن كل عالم قد فى نفسه وجوده وأصله ثم بنفسه والعالم صفة سالفة فيه والصفة غير
 الموصوف والعقل قد يطلق ويراد به صفة العالم وقد يطلق ويراد به عمل المدرك الثانى
 المدرك وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله العقل من علمه من
 لا يتصور أن يصح أن يكون أول مخلوق بل لابد وأن يكون معه مخلوق قبله أو معه
 لا يمكن الخطاب معه وفى التفسير قاله أقبل فأقبل وقاله أدبر فأدبر الحديث فإذا
 قد انكشف لنا أن معنى هذه الاسماء موجودة وهى القلب الجسمانى وأروح
 الجسمانى والنفوس الشهوانى والعالم فهذه أربعة يطلق عليها الألفاظ الأربعة وهى
 شامسة وهى تسمية اسماء المدرك من الألفاظ الأربعة وهى شامسة وهى تسمية اسماء المدرك من
 التيسر عليه اختلاف هذه الألفاظ وتوزع فى أقسامها: فالتيسر فى الخواطر وتكون
 هذا خاطر العقل وهذا خاطر الروح وهذا خاطر القلب فليس يرى السطوحات. الف
 معانى هذه الاسماء فلا بد أن تكشف الغطاء عنه فتمنا شرح هذه الاسماء وحيث ورد
 فى القرآن والسنة القلب فالمراد به الحق الذى ينفقه من الإنسان ويعرف حقيقة
 الأشياء وقد يكفى عنه بالقلب الذى فى صدره لأن بين تلك الخليفة وبين جسم القلب
 علاقة خاصة فأنها وإن كانت متعاقبة سائر البدن وسنة له ولكم تعلق بواسطة
 القلب فعلقها لا قول بالقلب فكانه مخلوقا ومكانها وماها وطاقته وأول خلقه شبه
 حمل الله فربى القلب بمرش والصدى الكرسى فقال القلب هو المرش والمصدر
 هو المرش ومنه نطق به أنه يراد به مرش نفسه وكرسيه فإن ذلك يقال لى أراد به مكانه
 ويجرى القول ليدبره ونفسه فقهه بالصفة إليه كنهه مرش والمرشى بالية إلى الله
 تعالى أولا ولا ينفقه هذا التشبيه أيضا لاصى بعض الوجوه ونشرح ذلك بشيء يلى
 بقرضه لنا فلتجاوز انتهى إلى هاهنا أحيا العلوم (فى كتاب شرح معاني السلب
 وهو الكتاب الأول من ربيع الماكان) اختلاف القول والآخر على ترتيب
 رادعوا فى العصر الناطقة التى يشهد بها كل من دخله على رعاى قول

وهو من فروق بين فريقين شريكين في قوليه والشهور من مذاهب المنكرين
أنجزدها عشرة أقوال الأولى لابن الرازي أنها جوهر لظهور قوامها بذاتها وغير
منقسم لتعلقها بالباطن وليست بمجزئة لامتزاج وجودها بمزجيات المعكنة فتكون
جوهر فردا في القلب لأنه الذي ثبت فيه العلم الثاني أنها مقوطة في الدماغ وقسما
في القلب الثالث يجمع من الأطباء أنها ثلاث قوى أحدها جسم لطيف كالخار في
القوام حار معدنه القلب وهي الحيوانية الثانية جسم كالخار لطيف القوام سار معدنه
الكبد وهي الطبيعية الثالثة جسم لطيف جفاري حار معدنه الدماغ وهي النفسانية
الرابع أنها الهيكل المحسوس الخامس أنها الاشلاط الاربعة المستدلة كما وكيفا
السادس أنها اعتدال المزاج النور السابع أنها الدم المعتدل لأن بكثرته واعتداله
نقوى الحياة وبالعكس الثامن أنها الهواء اذ بانها طاعة طرفه عين تنقطع الحياة
فالبدين بمنزلة الزرق المنفوخ فيسه التساع لعبد الملك بن حبيب أنها جسم لطيف على
صورة الانسان وله وجه ويدان ورجلان من داخل البدن يقابل كل عضو منه عضوا
من البدن وهذه ما قيل لم يشتم عليها كافي المواقف دليل وما ذكره لا يصلح للتعويل
عليه فلا يلتفت اليه العاشر أنها جسم لطيف نوراني علوي سار في البدن سريان ماء
الورد في الورود والثاني في النعم والدهن في الاور لا يتبدل ولا يتصل حتى اذا قطع عضو
من البدن انقبض فيه الى جميع الاعضاء لا يريد الا الطاعة ولا يحضر الا العبادة
لا يمنع من الدخول الى المضائق فقد المسام ولا يفعه عن الوصول الى الحقائق بعد
الانعام فهو في المكنات اشرف الاقسام وبه يلحق ان يقال هو جسم لا كهذه الاجسام
فانه لطيف لا كالجواهر الضعيف قوى لا كالطير الكثيف والذي عندنا من الاجسام
ان كانا لطيفا كل منهما قائم ان كان قويا كان كنهها وهذا هو المختار عند جمهور
المحكمين لوجوه الاول انها تحكم على الكل بالجزئي فيلزم ان مدركها ومدركه للجزئي
منها هو الجسم ليس الا كما في جميع الحيوانات الثاني ان كل واحد يتقطع بأن المشار اليه
بأنها حاضرة هناك وقائم وقاعد وماذا الا الجسم الثالث أنها لو كانت مجردة لكانت
نسبت الى الابدان على السواء فجزان تنقل فلا يكون زيد الا ان هو الذي كان
والكل كما في المقاصد ضعيف وظواهر النصوص لا تفيد القطع وأما الاستدلال بأنه
لا دليل على تجزئتها فيجب تقيده بضعفه معارض بأنه لا دليل على تخصيصها فيجب
تقيده بالهذه الآثار صحة الاسلام الغزالي والامام الرازي والراغب وكثير من المسلمين
ما عليه كافة الحكماء واعظم الصوفية المكاشفة في ذوى القبلات القدسية أنه جوهر
فرد قائم بنفسه متعلق أولابروح قلبي يسرى في البدن فيفيض على الاعضاء قواها
ومع ذلك هو غير متجزئ ولا قابل لاشارة حسية فهو من الحقائق الالهيانية لا من
الجواهر المكنية وانما تعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير أن يكون

أعظم كل خلقه أبـل وأكرم فإذا قلنا ان الروح أعظم من الجسد وأشرف ثم نقول هو
 مع استغنائها عن الحيز والمكان يحتاج الى الله تعالى وله وصمة الامكان كل شرف
 الرب أكثر إذا قلنا لا يحتاج الى الله الا ما يحتاج الى المكان ومن هذا البيان انكشف
 لنا أن قول بعض الجبارين على الظواهر كيف تصف نفسك يا انسان بما هو وصفه للاله
 على الخصوص حكما تلك أضنت الالهية الى نفسك وبذلك كفرت أو كذبت من قبيل
 الهذيان وكأنه ليس في قولنا الانسان حتى تاطق جميع عالم الى آخره تشبيه لانه ليس فيه
 أخص وصف فكذلك البراءة عن الجهة والمكان ليس أخص وصف له سبحانه بل أخص
 وصفه انه قيوم أى قائم بذاته وكل ما سواه قائم به وموجود به لا بذاته ليس للاشياء
 من ذاتها الا العدم وانما لها الوجود منه على منهاج العارية ثم انهم ربما أثبتوا ارواحا
 سماوية وارواحا أرضية وقالوا السماوية هم الملائكة المقربون الذين يسبحون الليل
 والنهار لا يفترقون والارضية الملائكة المرحلون الذين يفعلون ما يؤمرون وقالوا يبد
 السماوية انطلق والايجاد ويبد الارضية تحريك الاجسام ومن أثبت الارواح
 الارضية اتفق على أنها كلها أشيار ليس فيها شرير يبدأن بعضهم قال ان في الارواح
 الارضية ارواحا شريرة وهى الشياطين وذلك في حيز السقوط الا أن يريد بالروح النفس
 واعلم ان الروح قد يطلقونه على كل جوهر ليس بجسم ولا جسماني فيشمل العبقول
 والنفس لكن يخص الروح بحاجتها الى آلة جسمانية فيكون الروح أعلى من
 النفس وهو الذي يسعونه أعنى الحكمة العقل وأما النفس فتعدهم أجمعين جسمانية
 وأرضية وكل نهـ جسمانية وبجودة والجسمانية كالهـ والقائمة بمواد الاجسام
 وهى النفس النباتية والحيوانية وأما التي ليست بجسمانية فلهـ جسمانية منها نفوس بعدد
 اولاد لاله بل بعدد النجوم وأما الارضية منها فهى نفس الانسان التي تسمى النفس
 الناطقة ولدت بتوحيدها نفسا أرضية ليست بجسم ولا قائم بجسم الا هــ غير أن جسام
 المتأخرين قالوا ان الشياطين نفوس أرضية تجردة ثم قبل هم جماعة من الانس بانفوا
 في الشر انسانية وبالنفوس في الصر والتكابة وقيل هم يدع آخر فيكون قائمين بنفوس
 مشرقة أرضية تجردة والفرق بين النفس والروح الذي هو العقل أن الروح يفعل فعله
 بغير توقف على آلة جسمانية والنفس لاتعمل الا بالآلات ومن ثمة قالوا النفوس
 لا تخلق الاجسام لان علمها بالآلة جسمانية فكيف يدون لها عمل فيما لا عمل لها الا به
 فالوجودات على مذهبيهم على نفس مراتب الاعراض وهى أخسها وأدناها
 وهما وجود غير قائم بنفسه ثم الاجسام وهما وجود وقيام بالنفس فلا تقتصر
 في وجودها الى محمل توجد فيه بخلاف البياض والـ وادمثا لم النفس وهـ
 وجود وقيام بنفسها واستغناء عن المكان والجسم لا يستغنى عنه فالنفس أشرف
 من الجسم لاستغنائها عن المكان والشرف بالاستغناء فكلاما ان الشرف

وانه ان عند التحقيق هو الثاني وتسمية الاولى بالانسان مجاز كما يسمى ضوء الشمس
 ناسفاً كما ان ضوءها طام بالشمس تابع لها يستدل به عليه افكنا الانسان الضاهر
 ظل ونج الانسان الحقيقي وتنادى بـ ~~مكون~~ الاعضاء وقواها طلالا لقوى
 الانسان الحقيقي مذكور في محله وكما اطلق اسم الشمس التي هي المذات على
 الضوء التابع لها اطلق اسم الانسان الحقيقي على المحسوس لانه مظهره اخصاله
 وهل قصرته والانسان الحقيقي الدوامي العالم اذا خلا بنفسه وتجرد عن الالتفات
 الى عالم الشهادة من المحسوسات والتفكيرات وتخلع بلبه بعزله عن ادراكه راي نفسه
 عالما به رايها عالما بما لا يحيط به لا يحتاج الى ادراك جسمها الى طيرها وهذاتين بالارباب
 ويتحقق بلا مرء ان ذاتهم عالم الامر المستغنى عن ادراك الحواس ولودام مدة على
 هذا القدر اذا اكتشف عليه باب الملكوت وتقبل له قدس اللاهوت واشرفت عليه انوار
 الملائكة الحافين حول العرش وراى عرش ربه بارزا كما اخبره بعض العصاة وصدقه
 الصافي صلى الله عليه وسلم وانسان الحقيقي هو الذي سماه الله بالنفس في قوله
 ونفس ومنسواها وهو المراد بقوله عليه السلام ونفى نفس محمد بيده وهو الانسان
 المتار اليه في القدسية ما الانسان في احسن تقويم فاشار يا حسن تقويم الى الفطرة
 المنزلة بالروية حيث قال استبركتم قالوا بلى فتلا فطرة النفس الانسانية المهيأة
 المسعدة لادراك حقائق الاشياء في عالم الملكوت المتعارف اليه بعد بث كل
 مولود يولد على الفطرة وشار بلطفه الى المزاج الانساني فانه ابعد المكونات
 عن الجسم المطلق والانسان الحقيقي له نظران احدهما الى عالم الملكوت وبه يأخذ
 العلوم والمعارف من الملا ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن الذوات الطاهرة
 الملائكية وهذه القوة تسمى بصيرة والانسان ارتقاء في مراتب البصيرة على مدارج
 المعارف الى الحسنة الاحدية الثاني الى العالم الجسماني وبه يتصرف في البدن
 وينكر في هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات بالحواس الخمس ثم المدرك
 للمعقولات وجميع المحسوسات شيء واحد وذلك ان الانسان لا شك انه الرائي المبصر
 السامع الذائق الالامس المتخيل المتوهم العاقل ومعرفة وحدانية المدرك بهم هذه
 الادراكات بدنية وانما تعرض عن التصديق قوم لم يفهموا كلام ارباب النظر على
 وجهه حيث قالوا المدرك للمعقولات النفس وانما المدرك للمحسوسات فالقوى
 البدنية فظنوا انهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا ادراكها على الكليات
 حتى شنع بعض سلاطين الحكمة على اساطير اهل النظر ونسبهم الى انكار ضروريات
 العقل وانطوائهم في القهوم وانما القصور من اموالهم انهم هم وذلك لان
 مرادهم عما تزود ان النفس انما تدرك الكليات بذاتهم وتترك الجزئيات المحسوسة
 بواسطة آلاتها التي هي الحواس الجسمانية وهذا كلام حق لا مرافيه (الى هنا من

شرح مقيدة النفس الشيخ الرئيس أبي علي "ابن سينا" شرح الفاضل الشافعي وشرح
الجميع السعدي في الحديث شرحه الله تعالى رحمة واسعة (اتفق المدون) على أن
النفس الساطعة سادته إذ لا قدر عندهم إلا الله وصفاته عندهم أنها أزلية على الذات
ثم اختلوا في أن أهل حديث مع حدوث البدن أو قبله فخلت طائفة حدثت
معها قوله به تقدم أحوال البدن ثم أنشأنا خلفا آخر والمراد بذلك أنه لا انفصاف
الشمس على البدن وقال بعضهم بل لا لقوله عليه السلام عبادوا الله يربو خلق
الله الأرواح قبل الأجساد أنى عام وذنية عندهم أنه لا بد من النفس المخلوقة
في هذا الدن إنما لا تية فيه كمال أن يربو بقوله ثم أنشأنا الخ بهل النفس متعلقة به
وأما يلزم من ذلك حدوث تعاقب حدوثها "وتم الأخذ به من أنه حبر واحد
فتعارضه الآية وهي مقطوعة ثلثه طائفة المدونة والحديث بما عسر فقل على رجحان
عن وجهه فيتعاقبان وأما الحكما فاختلوا في حدوثها فقل هو بطور ما يرى
لأن الحادث لا يكون أيها ولا عن الله تعالى فلو لم تكن الساطعة أولية لم تكن أبدية
والبواب المتسع وقال أرسطو ليس تبعه وقال اغزالي في الصراح وهو ذهب
ابن سينا إلى أنه لو جوه الأول أمثال التعلق تكون معطاة ولا عطل في الوجود
بملاذ صابغة بخلافه في روي ورجحان أنه ذهب وتبين أن صاعدا حدث
ببدن مر به "ما من" صابغة به "سبب" صابغة به "موم" صابغة به "والمشروط
بالحدث حدثت في "سبب" صابغة به "موم" صابغة به "والمشروط بالحدث
واعتبر من بأن المزمع له "سبب" صابغة به "الذات لا يكون معطاة" وبين أن شرط
التعلق بالحدث اشكاش وهو المزمع أم أمثال التعلق معطاة قطعاً عن طائفة
واحدة قاله في حديثه "سبب" صابغة به "أو مستقر من مطلوب وإن سبب" صابغة به
فما بين ما بالمعية ولو أنهما في النفس وبما جعل "سبب" صابغة به "والمشروط
الدور وبما عارض الماضي بأن تتأهب الأبدان له عن بداهة به "سبب" صابغة به
الجسم وهو باطل وأما به "سبب" صابغة به "لاستقراره" سبب" صابغة به "سبب" صابغة به
أنه "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به
الواجب "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به
الناشئة "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به
السبب "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به
عموم السبب "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به
الحديث "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به
شرح به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به
وأنه "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به "سبب" صابغة به

في حق آدم عليه السلام والنطفة في حق أولاده بالتصفية وتعدد بل المزاج فانه
 كما لا يقبل النار باسما كالتراب والجر كذلك لا يقبل رطباً محضاً كالماء بل لا يتعلق
 الا بركب ولا كل مركب فان امرطين كبر ولا تشتعل فيه النار بل لا يقبل بعد
 تركيب الطين الكثيف من تردد في أطوار الخلقة حتى يصير نباتاً لطيفاً فتمشيت به النار
 وتشتعل فيه فتشكل ذلك الطين بعد ان غشته الله تعالى خلقة بعد خلقه أطواراً
 متعاقبة يصير نباتاً ثانياً كاله آدمي فيصير دماً وتزرع القوة المسيرة المركوزة في كل
 حيوان من الدم صفوة الدم الذي هو أقرب الى الاعتدال فيصير نقطة فيقبلها الرحم
 ويخرج بها حتى المرأة فتزاد اعتدالاً ثم ينضجها الرحم بحرارته فتزاد تناسلاً
 حتى فتتم في الصفاء الى شبه الاجزاء التي يستعدها القبول الروح ومساكنها
 كالصبي التي تستعد عن شرب الدهن لقبول النار ومساكنها فانطفئة عند تمام
 الاستواء والصفاء تنسحق باستعدادها روحاً حياً ويصرف فيها فيفيض اليها الروح
 من جود الجوارح والحق الوهاب اذ لكل مستحق ما يستحقه ولكل مستعد ما يقبله
 على قدر قبوله واحتماله من غير منع ولا حيل فالتسوية عبارة عن هذه الافعال
 المرتدة لاصل النطفة الى الكسب في صفته الاستواء والاعتدال (وسئل عن النفع
 فقال النفع عبارة عما اشتعل من نور الروح في قبيلة النطفة وللنفع صورة وتجيبة
 اما الصورة فاعراج الهواء من جوف النافع وايصاله الى المنفوخ فيه حتى يشتعل
 الحطب القابل للنارة بالنفع بسبب الاشتعال وصورة النفع التي هي سبب في حق الله
 تعالى محال والمجبب غير محال ولقد يكنى بالسبب عن الفعل المستفاد منه كقوله
 تعالى غيب الله عنهم وصيكتوله فالتسوية عبارة عن نوع تغير
 في الغيبان يتأذى به وتبينه اهللنا المقصوب عليه وايلامه تغير عن نتيجة الغضب
 بالغضب وعن نتيجة الاستقام بالاعتدال فكذلك عبر عن نتيجة النفع بالنفع وان
 لم يكن على صورة النفع فتقبل له هذا الجيب الذي اشتعل به نور الروح في قبيلة النطفة
 قال هو صفة في الفاعل وصفة في القابل أما صفة الفاعل فالجود الالهي الذي هو
 ينبوع الوجود وهو فياض بذاته على كل ماله قبول الوجود ويصير عن تلك الصفة
 بالقدرية ومثلها فيض نور الشمس على كل قابل الاستنارة عند ارتفاع الحجاب
 بينهم ما وانساب الاستنارة هي التلونات دون الهواء الذي لا لون له وأما صفة القابل
 فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال تعالى سويتهم ومثاله صفالة الحديد
 فان المرءة التي حتر الصدا وجهها لا تقبل الصورة وان كانت محاذية للصورة فاذا
 استعدت الصبغ صفالته وازال الصدا الذي كان مترا كما في ما حدثت فيها الصورة
 من ذي الصورة المحاذية فكما اذا حدثت الصفالة حدثت فيها الصورة من ذي الصورة
 المحاذية فكذلك اذا حدث الاستواء في النطفة حدثت فيها الروح من خالق الروح من

غير صغير في الحال بل انما حدثت الروح الان لا قبله لتغير الحال يحصل الفسور الا ان
لا قبله كما كان الصورة فاضت من ذي الصورة على المرأة في حكم الوهم من غير تفسير
حدثت في الصورة وانما لم يكن كذلك من قبل لان الصورة ليست هي الا ان تطبيع
في المرأة لكن المرأة لم تكن صفة قابلية قبله في الفسور قال رضى الله عنه لا ينبغي
ان يفهم من الفسور ما يفهم من فيضان الماء من الاناء على اليد فذلك مفسد من
انفسال جرحته في الاناء واتصاله باليد بل يفهم منه ما يفهم من فيضان نور الشمس
على الحائط واذا غلط النور في نور الشمس أيضا فظنوا أنه يعمل شعاع من جرم الشمس
ويصل بالحائط ويضبط عليه وهو خطأ بل نور الشمس بسبب حدوث نور في نفسه
في النورية وان كل ما ضعفته في الحائط المتأثر كفيض الصورة على المرأة في ذي
الصورة لا يمتص اتصال جرم من صورة الانسان واتصاله بالمرأة بل على معنى
ان صورة الانسان بسبب حدوث صورة في ثلثها في المرأة المتأثرة بها كالصورة
وليس في اتصاله اتصال الالهية المجردة وكذلك الجود الالهى بسبب حدوث
أزوار الوجود في كل ما هي قابلية الوجود فيفسر منه بالتبسيط قبله فذلك هو
التسوية والتفخ في الروح وما حقيقته وهو حال في البدن حلول الماء في الاناء
أو سائل العر من أم جوهر قائم بنفسه فان كان جوهر الفسور يرم فيفسر منه فان كان
منه برأى كانه هو الدلب أم الدماغ أم وضع آخر وان لم يكن فيفسر منه كيف يكون
جوهرا غير متغير بل رضى الله عنه هذا قال عن سر الروح المد لم يؤد الرسول
الله صلى الله عليه وسلم في كشفه لم يدرى اعلانه فان كنت من أهل فافهم واعلم ان
الروح ليس بجسم يحمل البدن حلول الماء في الاناء ولا هو عرضي يحمل الخطب والدماغ
سائل السواد في الاسود والعلم في الصالح بل هو جوهر وليس عرضي لا يعرف
نفسه ونالته ويدرك المعقولات وهذه علوم العلوم عرضي ولو كان هو عرضيا والعلم
قائم به لكان قيام العرض بالعرض وهذا خلاف المعقول ولان العرض لا يقبل
الا حكاية بما قام به والروح بخلافه حكيم متغير برن قائم حين ما يعرف الله يعرف نفسه
فذلك ان الروح ليس عرضي والعرض لا يتغير في هذه الصفات وهو جسم فان الجسم
قابل لتغيره والروح لا يتغير في نفسه بل ان يتغير بجوهره علم يثبت وتغيره آخر
جوهرا بل الذي يتغير به يكون له واحدة عما يثبت به فلا يغيره الفسور والعلم
والجوهرا يثبت في حق نفسه واحدة شال في فيفسر منه برحال الدلب ام واحد
لا يتغير وهو باقية اقله لا يغيره يغيره في ثلثي أو لا يتغير في ثلثي الجوهرا في ثلثي
لان الجوهرا لا يضافه الى كل ولا جزء منه ناولا حصل الا برأى ما يغيره في ثلثي
الواحد جزء من العشرة فذا أخذت جميع المورود أوجع ما يفرق قوام الانسان
في كونه انسانا كان الروح واحدا من جانيها فافهم أنه شيء لا يتغير فلا يضافه

اما ان يكون متجزا او غير متجز فباطل ان يكون متجزا اذ كل متجز منقسم بالجزء
 المتجز الذي لا يتجزأ باطل بأدلة هندسية وبأدلة عقلية وأقربها أنه لو فرض وجود
 بين جوهريين لكان كل واحد من الطرفين يلاق منه الوسيط غير ما يلاق بين الآخر
 فيجوز أن يقوم بالوجه الذي يلاق به هذا الطرف علم والوجه لا يتجزأ فيكون طالما
 جاحلا في حالة واحد ينشئ واحد وكذلك نقطة الدائرة لو مدت خطوط عدت من محيطها
 المحصور النقطة يقع الكل في النقطة لا محالة ويكون كل جزء من أجزاء الدائرة
 ملائمة للنقطة حتى تدور عليها وهو ما كانت أجزاء الدائرة ملائمة للنقطة كانت
 لنقطة ملائمة لآجزاء الدائرة لا محالة فثبت أن الجزء الذي لا يتجزأ باطل وصحيف
 لا ولو فرض بسيط صليح من أجزاء المتجزى لكان الوجه الذي يحاذيها وزاوية
 الوجه الذي لا تراها قائم الواحدة لا يكون مرتبا وغير مرتب في حالة واحدة ولكانت
 الشمس اذا حلت أحد وجهيها مستنارة بذلك الوجه بدون الوجه الآخر فاذا ثبت
 أنه لا ينقسم وأنه لا يتجزأ ثبت أنه قائم بنفسه وغير متجزأ أصله لا يقبل له حقيقة
 هذه الحقيقة وما صفة هذا الجوهر وما وجه تعلقه بالبدن أهو داخل فيه وأخارج
 عنه ومتمم له أو منفصل عنه قال رضي الله تعالى عنه لا هو داخل ولا خارج
 ولا هو متصل ولا منفصل لأن مصحح الاتصال والانفصال هو الجسمية والتجزؤ
 وقد انتهى عنه فأنك من الضدين ~~كما~~ أن الجهاد لا هو عالم ولا هو جاهل لأن
 مصحح العلم والجهل الحياة فإذا انتفت انتهى الضد أن فقبل له هل هو في الجبهة أم لا
 قال رضي الله عنه هو منزوع من الخلق في الحال والاتصال بالاجسام والاختصاص
 بالجهات فأن كل ذلك من صفات الاجسام وأعراضها التي هي عرض في جسم
 وهو ليس بجسم ولا عرض في جسم بل هو مة قدس عن هذه العوارض فقبل له
 لم يمنع رسول الله صلى الله عليه وسلم من افشاء هذا السر وكشف الحقيقة فيه فقبل
 قل الروح من أمر ربي قال رضي الله عنه لأن الافهام لا تختصم اذ الناس قسمان
 عوام وخواص أتامن غلبت على طبعه العماسية فهذا لا يقبل ولا يصدق بمن صفة
 الله تعالى فكيف يصدق به في حق الروح الانساني ولهذا أنكرت أكثر الكثرانية
 والثنائية ومن كانت العماسية غلبت عليه في ذلك جعل الاله جساذا لا يعقل
 موجودا الامتصاصا واليه ومن ترقى من العماسية قلبه لا تقي الجسمية وما أطاق
 أن يتق عوارض الجسمية فأنبت الجبهة وترقى عن هذه العماسية الاشعرية والمعتزلة
 فأنبتوا موجودا لا في جهة فقبل له لم لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء قال لانهم
 أحالوا أن تكون هذه المفة لغبراته فاذا ذكرت هذا معهم كفروا وقالوا انك تصف
 نفسك بما هو من صفات الاله على النقص فكذلك تدعي الالهية لنفسك فقبل له فلم
 أسألو أن تكون هذه مفة لله ولغير الله أيضا قال رضي الله عنه لانهم قالوا كما يستحيل

في ذوات الممكن أن يجتمع اثنان في مكان واحد يستحيل أن يجتمع اثنان لا في مكان
 أيضا لانه انما اتصال اجتماع جسمين في مكان واحد لانه لو اجتمع في مكان واحد لكان
 الاثر في ذلك لوجود اثنان كل واحد منهما يبر في مكان لم يحصل فيه اثر الاثرين والقرآن
 ولهذا أيضا قالوا لا يجتمع سوادان في محل واحد حتى قبل التسلسل متضاdan فضل له
 وهذا اشكال قوي فاجابوا قال رضي الله عنه جوابه أنهم اخطأوا حيث ظنوا
 أن التمييز لا يحصل الا بالمكان بل يحصل التمييز بثلاثة أمور أحدها المكان بجميع
 في مكانين والثاني بالزمان كسوادين في بوم واحد في زمانين والثالث بالحدة
 والحيثية كالاعراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة
 في جسم واحد فأن الأول هو واحد والزمان واحد ولكن عدمه في مختلفه الذوات
 يحددها وحدها فتميزها فتميز الطعم عن اللون بذاته لا يمكن وزمان وتغيره عن الإرادة
 والتقدير بذاته وان كان الجميع كشي واحد فإذا تصورنا أراض مختلفة المختلقة في محل
 ثبات تصورنا شيئا مختلفا المختلقة في ذاتها في غير مكان أول فقبل هذه الدلائل أمر
 على أحاطة ما ذكره أعظم من طلب التفرقة وهو أن هذا الشيء ثابت لأخص
 وصف من صفات الله تعالى الروح قال رضي الله عنه هيئات فإن فرق الانسان
 من عالم بجميع بهر قادره تكلم وأنه تعالى كذلك ليس فيه تشبيه لانه ليس ذلك لأخص
 وصف الله كذلك البراءة من المكان والبلدية ليست أخص وصفه بل أخص وصفه
 أنه قويم أي هو قائم بذاته وكان مساويا قائما به وأنه موجود بذاته لا يتغير وكل ما سواه
 موجود به لانه ليس للأشياء من ذاتها الا القدم وانما الوجود من غيرها
 على سبيل العارية والوجود لله تعالى في التي ليس يستعار وهذه الحقيقة أعني التسمية
 ليست الا لله تعالى فقبل هذه ذكرت معنى التسوية كالتفخ والروح ولم تذكر معنى النسبة
 في الروح وأنه لم قال من روي ولم نسبة الى نفسه فإن كان لانه وجوده في الجميع
 الاشياء أيضا كذلك وقد نسب البشر الى الطين فقال اني خالق بشر من طين ثم قال
 فإذا نسوته ونفخت فيه من روحي وإن كان معناه أنه بر من الله فأخص على القالب
 كما أنه من على المدلى على السائل فيقول أفضت علي من مالى فهو هذه نسبة الخيرية
 لأن الله سبحانه وتعالى وقد أبانتم هذه وذكرتم أن الله سبحانه وتعالى في اتصال
 به قال رضي الله عنه هذا اسول لو طاشت به الشمس وغابت فاضت على الارض
 من نوري يكون صدقا ويكون معنى الله به أن النور الحاصل من جنس نور الشمس
 بوجه من الوجود وان كان في زيادة النسخ بالاضافة الى الشمس وقد رقت أن
 الروح نزهة عن البلية والمكان وقوته العلم بجميع الاشياء والاطلاع عليها
 فهو هذه مضاعفة ومنها به فذكرت شخص بالاضافة وهو هذه المضاعفة ليست
 في سميات أملا فقبل له ومعه في قوله تعالى قل الروح من أمر ربي وما أعلم في عالم

الاحمر وعالم الخلق قال رضى الله عنه كل ما يقع عليه مساحة وتقدير وهو الاجسام
وموادها يقال انه من عالم الخلق والخلق هو ما بعض التقدير لا بعض الابدان
والاحداث يقال خلق الله أى قدره قال زهير

ولانت تفرى ما خلقت وبعض القوم يحقن ثم لا يقرح

أى بقدر الأديم ثم لا يقطع وما لا كمية له فلا تقدير يقال انه أمر ربلى وذلك المعنى
التي ذكرنا عار كل ما كان من هذا الجنس من أرواح البشر وأرواح الملائكة يقال
من عالم الامر وعالم الامر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهة
والمكان والتعيز وهو لا يدخل تحت المساحة والتقدير لا تتناه الكمية عنه فقبل له
قد توهم من قلت أن الروح ليس مخلوقا وان لم يكن مخلوقا فهو قديم قال قد توهم
ذلك بخاصة وهو جهل بل نقول ان الروح غير مخلوق على معنى أنه غير مقدر بكمية
فانه لا يتقسم ولا يتجزأ ونقول أنه مخلوق بمعنى أنه حادث وليس بقديم وبرهان حدوثه
طويل ومقدّماته كثيرة ولكن الحق أن الأرواح البشرية حدثت عند استعداد النطفة
للقبول كما حدثت الصورة في المرأة بعد وثاقها وان كان ذو الصورة سابق الوجود
على المثل ويجابه هذا البرهان أن الأرواح لو كانت موجودة قبل الابدان
اكتفت أما كثيرة وأما واحدة وباطل وحدتهم أو كثرتهم أو باطل وجودها وأما
استعمال وحدتهم بحدس التعلق بالابدان لعناضرة أن ما يعلّم زيد يجهل
عرو ولو سكن هذا الجهر العاقل مهمما واحدا لاستعمال اجتماع الضدين فيه
كما تبين في زيد وحده ونعني بالجهر العاقل الروح وهما كثرتهم لأن الواحد
أعلا لا يستعمل ان ينفى وان يتقدم اذا كان ذا مقدار كلاجسام فالجسم يتقسم
فانه ذو مقدار له بعض فيتقسم أيا ما لا بعض له ولا مقدار فكيف يتقسم أما تقدير
كثرتهم قبل التعلق بالبدن فمحال لانهم لا يتصلوا اما ان تكون مقاتله أو مختلفة
وكل ذلك محال وأما استعمال المقاتل لأن وجود المثلين محال في الاصل ولهذا
يستحيل وجود سوادين في محل واحد في مكان إلا أن الاثنيتة تستدعي مغايرة
ولا مغايرة ههنا وسوادان في محلين جائز لأن هذا مغاير ذلك في المحل الذي يخص
أحدهما محال لا يخص به الاخر وكذلك جائز في محل واحد في زمانين
اذ لهذا وصف ليس لآخر وهو الاقتران بهذا الزمان الخاص فليس في الوجود مثلان
مطلقا بل هو بالاضافة كقولنا زيد وهو مثلان في الانسانية والجسمية وسواد
الجهر والغرابية لأن في السوادية تغير ههنا لأن التغير نوعان أحدهما
باختلاف النوع والمهاية كتغير الماء والتأثر وتغير السواد والبياض والثاني
بالعوارض التي لا تنحل في المهاية كتغير الماء بالبرد والماء الحار فان كان تغير
الأرواح البشرية بالنوع والمهاية فمحال لأن الأرواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة

وهي فرع واحد وان كانت متغايرة بالموارد فصل لان الحقيقة الواحدة هي
تغايرها اوضحها اذا كانت متطابقة بالاجسام ونسبة اليها نوع ثاذا الاختلاف
في اجزاء الجسم ضرورية ولولا القرب من السماء والبعده منها مثلا انما اذ لم يكن كذلك
كان الاختلاف في الاوه دار باحتياج تقريره الى مزيد بسط لكن هذا التقدير يبين
عليه قبل ان فكيف يكون حال الارواح بعد مفارقة الاجساد والعلق لها بالاجساد
ومستكشف تكثرت وتغيرت فقال رضى الله تعالى عنه لانها اكتسبت بعد التعلق
بالابدان اوصافا مختلفة من العلم والجهل والصفاء والكدر وحسن الاخلاق
ورقيها ما بقيت منها تغايرة ففضل كثرتها لانها تعلق بالاجساد فانه لا يجب
لثغابرها تقبل في مقام حق قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وروى على
صورة الرحمن فقال رضى الله عنه الصورة اسم مشترك فدينه على ترتيب الاشكال
ودفع بعضها في بعض واختلاف تراكيها وهي الصورة الحسوسة وقد يطلق على
ترتيب المسام التي ايدت بحسوسة وقلمه في اوضاع ترتيب وترتيب وتسايب بعض
صورته قال صورة المستقلة كذا وصورة الواقعة كذا وصورة العلوم الحسية والخطية
كذا فالمراد بالصور في هذه الصورة هي الصورة المنصوية والاشارة الى المضاهاة التي
ذكرناها ويرجع ذلك الى الذات والصفات والافعال وسنة ذات الروح انه فان نفسه
اي برعش ولا جسم ولا هو غير ولا يصل الى المكان والجهة ولا هو نسل بالبدن
والعالم ولا يفعل عنه ولا هو داخل في اجسام العالم والبدن ولا خارج وهذا كله
صفت ذات الاله واما الاله ففعل خلقه سبحانه قادرا على ما يصير متطابقا له
تعالى كذا قال واما الافعال فبدا فعل الاذى ارادة يظهر اثرها في القلب فيسرى منه
اثر بواسطة الروح الحيواني الذي هو غفار لطيف في تجويف القلب ويتصل بال
الدهاغ ثم يسرى منه اثر الى الاعصاب ثم الى الاوتار والرباطات المتطرفة بالعضلة
فتنبه ذب الاوتار فتعزل قيمته زلزالا صلب القلم والقلم المادة مثلا فيحدث منه صورة
ما يريد كتبه على وجه القرطاس على الوجه المتصور في خراطة القليل فانه ما لم يتصور
في خياله صورة المكتوب أولا لا يمكن احداثه على البياض ما يامس استغنى افعل
الله تعالى وكيفية احداثه النبات والحيوانات على الارض بواسطة تقريرين السموات
والاكارب وذلك بطاعة الملائكة في تقرير السموات ثم ان ندمت في الاذهن في
عالمه الاضرأعني بدنه بشبهه تصرف الخالق في العالم الكبير وحرمله وانكسفه له ان
نسبة شكيل القلب الى تسمية نسبة العرش ونسبة الدماغ الى نسبة الكرسي والمواضع
الملائكة الذين يطاعون طاعة ولا يستطيعون خذلا فاولا الاعصاب كالسموات
والقدرة في الاصم كالطبيعة المسخرة لم كونة في الاجساد وانما ذلك لناصر التي هي
انتهات المركبات في قبول الجمع والتركيب والتشذرة ومرتبة التذليل كالمواضع المحفونة

فمن اطلع بالحقيقة على هذه المواقف عرف معنى قوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق
 آدم على صورته ومعرفته ترتيباً لفعال الله تعالى معرفة تامّة يحتاج فيها الى تفصيل
 علوم كثيرة وما ذكرناه اشاراً الى جلته تفصيله ما معنى قوله عليه السلام
 من عرف نفسه فقد عرف ربه قال رضى الله عنه ان الاشياء تعرف بالاعتناء المتعصبة
 ولولا المضاهاة المذكورة لم يقدر الانسان الى الترقى من معرفة نفسه الى معرفته ربه
 ولولا ان الله تعالى جمع في الادمى ما هو مثال جنة العالم حتى كانت نسخة مختصرة من
 العالم وكانه يصف عالمه منصرفاً عما عرف ما في العالم من التصرف والربوبية والقطب
 والعلم والقدرة وسائر الصفات الالهية فصار التفسير بظاهرها وموارزتها مرعاة
 الى معرفة خالق النفس في اشكال المعرفة وبالمثلية التي اقتضتها بكتف عن وجهه
 هذه المسئلة فقلبه ان حركات الارواح جادة مع الاجساد كلها معنى قوله عليه
 السلام ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالثاني عام وقوله عليه السلام
 اما قول الانبياء خلقوا وآخروهم يعنيما وكنت نبيا وادم بين الماء والطين قال رضى الله عنه
 نبي من هذا الابدل على قدم الروح بل يدل على حدوده وسكونه مخلوقا لم يرع
 بظاهره على تقدم وجوده على الجسد وامر الظواهر حين فارقنا وبلها يمكن والبرهان
 القاطع لا يدرك بالظواهر بل يسلط على تأويل الظواهر كما في ظواهر التشبيه في حق
 الله تعالى وقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد اراد بالارواح ارواح
 الملائكة وبالاجساد اجساد العالم من العرش والكرسى والسموات والارض
 والكواسكيبوالهوام والماء والطار والتراب وجرم الارض اصغر من جرم الشمس
 بكثير ثم لانسبة الجرم الشمس الى فلکة والفلکة الى السموات التي فوقه ثم كل ذلك
 انسخه الى الكرى اذ وسع كرسية السموات والارض والكرسى صغير بالاضافة الى
 العرش فاذا افكرت في جميع ذلك استغرقت اجساد الادميين ولم تفهمها من مطلق
 لفظ الاجساد وكذلك فاعلم وتحقق ان الارواح البشرية بالنسبة الى ارواح الملائكة
 كاجسادهم بالاضافة الى اجساد العالم ولو اتفق لك باب معرفة الملائكة رايت
 الارواح البشرية كسرج اقبية من نار عظيمة طبقت العالم وتلك النار العظيمة
 هي الروح الاخير من ارواح الملائكة ولارواح الملائكة ترتيب وكل واحد منفرد
 برتبة ولا يجمع في مرتبة واحدة اثنان بخلاف الارواح البشرية المتكثرة مع تضاد
 النوع والمرتبة اما الملائكة فكل واحد نوع برأيه وكل ذلك النوع اله اشاد بقوله
 تعالى وما منّا الا اله واحد وما اتاكم منهم لا يسجد والقاتم لا يركع وانه ما من واحد الا اله
 مقام معلوم فلا يفهم اذ من الارواح والاجساد المطلقة الارواح الملائكة واجساد
 العالم اما قوله عليه السلام اما اول الانبياء خلقوا وآخروهم يعنيما فخلقنا هاهنا والتقدير

دون الابدان فانه قبل ان يلدنه الله لم يكن موجودا مع الخلق ولكن الغايات والكمالات
 سابقة في التدبير لاحقة في الوجود وهو معنى قولهم اول الفكرة آخر العمل بطلته
 ان المهندس المقتدر لا يزال ما عقل صورته في تقديره وهي دائر كماله وآخر ما يوجد
 من اثره الدائر كماله والدائر كماله هي اول الاشياء في المصنعة تقهيرا وآخرها وجودها
 لان ما قبلها من ضرب البسائط وبنائها الميطان وترصيصها لجذوع وسبله الى غاية
 وكمال وهي الدار فالغاية هي الدار ولاجلها انقضى الآلات والاحمال فاذا عرفت هذا
 فاعلم ان المقصود من نظرية الادميين ادراكهم المعادة والمقر بسن الحضرة فاللهية
 ولا يمكن الاستعريف الانبياء فكذلك النبوة مشهورة بالايجاد والنسود كالماء فانيها
 لا ازالها وانما يكمل بحسب سنة الله باندرج كماله في حارة الدار باندرج فيه
 اصل النبوة قائم عليه السلام ولم يرل يفر ويكمل حتى بلغ الكمال بعد مدد صلي الله
 عليه وسلم وكان المنسود كمال النبوة وفانيها وتهددوا الله اوسله في حصة تأسيس
 البندان وتهددوا اصول الميطان فانه وسيله الى كمال صورة الدار والله السر كان خاتم
 النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان واكمل شكل آلة الباطنة كف بطلته خصة
 اصابع فكان ذال الاصابع الاربع ناقص فذوالاصابع الست ناقص لان الزيادة زيادة
 على الكفاية فبقي نقصان في الحقيقة وان كانت زيادة في الصورة والله اشاء وقوله عليه
 السلام مثل النبوة مثل دار معدودة لم يبق فيها الا وضع اربعة فكنيت فأنطق اللهنة
 ولفظ هذه معناه فاذا عرفت ان كونه خاتم النبيين ضرورة لا ينسوخ خلافه اذ بلغ
 الغاية والكمال والغاية اول في التدبير آخر في الوجود وأما قوله عليه السلام كنت نبيا
 وادم بين الماء والطين فاشارة الى ما ذكرناه فانه كان في القبة من قبل قيام خلقة آدم
 لانه لم يزل خلق آدم الا ليزع الصافي من ذرئته فلا يزال يصطفى تدويرها الى ان يبلغ
 الكمال كمال الله فقبل الروح القدسي المهدى صلى الله عليه وسلم ولا ينهم هذا
 الابان ينهم لداره من لا وجود وان وجود في ذهن المهندس ودماغه حتى كانه ينظر
 الى صورة الدار ووجود خارج الذهن في الامكان والوجود الذي هو سبب الوجود
 الخارج عن العيني فهو سابق لاحماله فكذلك فاعلم ان الله تعالى يفتدرا ولا يبرج على
 وفق تقديره فانيا وانما التدبير برسم في الوحد المحفوظ كابر رسم تقدير المهندس اولا
 في لوح او ترطاس فيصير الدار موجودة بكامل صورته وانما من الوجود يكون هو سببا
 للوجود الحقيقي فكان هذه الصورة ترسم في لوح المهندس بواسطة انظم والقلم
 يجري على وفق العلم بل العلم يجري به فكذلك تدبير صور الامور والالهية برسم اولا
 في اللوح المحفوظ وانما نقش اللوح من القلم وانتم يجري على وفق العلم والروح عبارة
 عن موجود قابل لنقش الصور والقلم عبارة عن موجود منه تنفيس الصور على اللوح
 المنقش فانه قد علم هو الناقل لصور المعلومات وهذا الروح هو المنقش في

الضرر وليس من شرطه أن يكون جسمًا والجسم لا تدخل في حد القلبية وحقيقتها
 وكذلك اللوحية بـروح القلبية واللوحية ما ذكرناه والزائدة عليه صورته لا معناه
 ولا يبعد أن يكون قلم الله تعالى ولوحه لا تقابا بصبغة ويده وكل ذلك على ما يليق بذاته
 والهيبة فتس عن حقيقة الجسمية بل جعلها جواهر روحانية بعضها عالمة كالروح
 وبعضها سائلة كالقلم فان الله تعالى علم بالقلم فاذا فهمت معنى نوعي الوجود فقد كان
 نبيا قبل آدم عليه السلام بمعنى الوجود الأولي التقديري دون الوجود الثاني
 الحسي العيني ثم الكلام في الروح ومعناه (الروح من الرسلات السماوية بالنفخ
 والتوسيع) للإمام الهمام بهجة الاسلام ابن حامد الغزالي قدس الله روحه ونور
 ضريحه (وبدأ خلق الانسان) يعني آدم من طين ثم جعل له ذرية سميت به لانها
 تحمل منه أي تنصل من سلالته من مائه من نهم ثم سواه قومه بتصوير أعضائه على
 ما ينبغي وتخرج قبه من روحه أضافه الى نفسه تشريفاً واشعاراً بأنه خلق بحسب وأن له
 شأنًا له منسبة مآلى الحضرة الربوبية ولا جله قال عليه السلام من عرف نفسه فقد
 عرف ربه (من البيضاوي) في سورة الصمدية قوله ومناسبة مآلى الحضرة الربوبية أي
 تناسب وانما عدا مآلى وحضرة مصدر بمعنى حضور والمراد المقام والحضرة ألقم تأديبا
 على ما عرف في الاستعمال ووجه المناسبة اتصالها بالعالم العلوي وتجردها عن
 الجسم ونسرتها قولا من عرف نفسه الخ ليس بجديد بل هو من كلام أبي بكر الرازي
 كما ذكره الحفاظ وبعض الجهلة ينظرون حديثا كما وقع في بعض الموضوعات وقيل ليس
 معناه ما ذكر بل معناه من عرف نفسه وتأمل حقيقتها عرف أن له صانعاً موجداً له
 وإليه الإشارة بقوله تعالى وفي أنفسكم أفلا تبصرون قلت ما ذكره المصنف سببه
 إليه غيره وهو مناسب الكلام الحكام والصوفية واللفظ يحتمله فتأمل شهاب (قال
 الامام الرازي) في الفصل العاشر من المقالة الثالثة من الكتاب السابع من المطالب
 العالية في تقرير الوجود الاقناعية في أن النفس تبقى بعد موت الجسد (الجملة الرابعة)
 أن الانسان قد يرى آباء وأمه في المنام ويسألهم عن أشياء وهم ما يدكران جوابات
 صحيحة وربما أرشدها الى دين دقاء في وضع لا يعلم أحد وأقول اني حين كنت صبيا
 في أول التعلم وصككت أقر أمثلة حوادث لا أول لها وأيت أبي في المنام فقال
 أجود الدلائل أن يقال الحركة انتقال من حالة الى حالة فهي تقتضي بحسب ماهيتها
 كونها مسبوقا بالغير والازل ينافي كونه مسبوقا بالغير فوجب أن يكون الجمع بينهما
 محالا وأقول نظائر هذا الوجه أحسن من كل ما قيل في هذه المسئلة وسعت أن
 الفردوسي الشاعر لما صنف كتابه المسمى بشاهنامه على اسم السلطان محمود بن
 سبكتكين وأنه ما قضى حقه كما يجب وما راعاه كما يليق بذلك الكتاب ضاق قلب
 الفردوسي فرأى رسم في المنام فقال له انلهمد حتى في هذا الكتاب كثيرا وأما في زمرة

[illegible]

والترتيب كان سلطان البدن المخلوق أولاً ثم في له سبحانه منزلها بحسبها على السمع فما
 في أرفع مكان من هذه المدينة الانسانية سمع الدماغ وجعل منشأ الحس الذي هو
 الواسطة بين القلب وبين العالم العلوى وفتح له فيه طاقات وخواتم يشرف كل منها
 على ملكه وهي الاذنان والعينان والانف والهم ثم في له في مقدم ذلك المنزلة خزانة
 سمعها خزانة الخيال جعلها مستقر خبايا وموضع رفع ولادة الحس وفيها مخزن
 خبايا البصرات والمسموعات والمطعمات والموسسات وما يتعلق بها ومن تلك
 الخزانة تذكر المراتق والاحكام النورية وفي وسط هذا المنزلة خزانة الفكر ترتفع
 اليها التخييلات فيقبل منها العصيم وبرق الفلاسد وفي آخر منزلة الحفظ وجعل هذا
 الدماغ سكن الودير الذي هو العقل وشق له العين وجعل مقدارا لايصار قد رعدسة
 ثم أظهر في تلك العبدسة صورة العالم مع اتساع أطرافها وتباعد أكنافها وجعل
 الحديقة مصونة بالاجفان لتسترها وتحفظها وتصلها وتدفع الاقدام عنها وجعل
 الاجفان سودا ليجتمع النور المعين للابصار وجعل لصريك الحديقة أربعة وعشرين
 عضلة فونمت واحدة لا تخل ذلك وجعل الاجفان متحركة الى الانطياق أبدا بغير
 اختيار انسان لتدبر الحديقة بقية صافية عن الكدورات فانما بمنزلة المرآة وهي
 لا تنفع الا اذا كانت في غاية الصفاة وشق الاذنين وأودعهما ممرآة يعين على ادراك
 السمع وينعش الهوام من دخول الاذن وحفظها بالصديقة ليجتمع الصوت قترده الى
 الصماخ وجعل فيها الممرافا وهو جايال تطول المسافة فاذا دخلها شيء من الهوام تكثر
 حركته فينتبه الانسان ويسعى في اخراجه قبل قبحه وجعل العينين مقدمتين
 والاذنين مؤخرتين لان العين تدرك الاجسام والاعراض وهي أدلة وجود الصانع
 والاذن تسمع الكلام والدلائل العقلية مقدمة على السمية ورفع الانف في وسط الوجه
 باحسن شكل وفتح مخبره وأودعهما خاصية الشم ليستنشق الهواء البارد ويستغنى
 عن فتح الذمم أبدا وجعل تجويفه واسعا ليحصر الهواء فيه فيتكسر برده قبل وصوله
 للدماغ ثم للقلب ولجباب هوا ككثيرا فان النفس لو انقطع عن الانسان لحظمت
 والمقصود الاصل بالنفس اتصال الهواء البارد للقلب وبأخراجه دفع الفضلة الفاسدة
 منه وجعل القم آلة لتصل مصالح الروح وأودع فيه اللسان المعرب هي في القلب
 وجعل فيه وفي الخصرة والشفتين مشاطع ومخارج للحروف المؤدية للمعاني وخلق
 الحناجر محتلفة الاشكال ضيقا وخشونة وملاسة لاختلاف الاصوات فلا يتشابه
 صوتان البتة فكما حصل الامتياز بين الاشخاص بالقوة الباصرة حصل بالسمعة
 بفعل فيه الاسنان لتميز على مناطم الاصوات فتحدث الحروف المختلفة بسببها
 وتكون آلة لقطع والكسر والطن وجعل المقمة حادة عريضة الرأس لتكون
 كالكسب والانياب مستديرة الرأس خشنة كالرسى للطن ولو قد ركون الاضراس

رحمة الله هذا كله قال الطوسي دل عليه على أي ماعد الجهول وارذيلة أماية متضمنان
 شقاوة منقطعة أو لا يتضمنان شقاوة أصلا قال الأعلام الرأى لما كان مرجعا يخطر بالبال
 أن سبب السعادة الآخرة ليس إلا العالوم فالنفوس الخالصة منها لا يكون لها شيء
 من السعادة فيكون الغالب على النفوس أن تكون معطلة لا يكون بين وجودها
 وعدمها فرق أشار إلى دفعه بذلك والذي به حتى العذاب الخوار العقائد الرديئة وأما
 الأشراق الرديئة فوجب العذاب مدة ثم يقول الأمر إلى خلاص النفوس إلى سعة
 الرحمة قال أبو بل ما وصل إليه من العذاب المنتقطع الحاصل أو لا بالسعادة الأبدية
 لسأله ثانيا كانت القلب السعادة على أنه ليس كل خلق ردي ووجب العذاب بل
 مربيه فوالتفكر في النفس فكذلك لا ولا شك أن ذلك ليس بغالب بل نادر فمن
 اعتقد أن التاجر ليس الأمن مرفى الحق بالبراهين ولكن نقيا عن الأوزار كما تقول
 المتفرقة يلزمه أن يكون أهل العباد في غاية القلة ولا كذلك بل النفوس الخالصة
 من العباد الباطلة من أهل السعادة والزموس الأئمة سيخلصون إلى السعادة
 وحينئذ فالغالب أهل العباد وأما الاشقياء فهم ورون في أقل الأشخاص وإذا كان
 كذلك طهر الفرس لأن الفرس المطاوب للنفوس حصل للأغلب ووصلوا
 إلى السكال وإن بقيت فئة منهم في عذاب القبر وأما نفوس الاشقياء لشرار فقلتها
 . افلحة من الاعتبار فكأنها بالقياس إلى السائر من البرار عذرة شريفة قليل واقع بعين
 خبر كثير ولا يطق بالصالح الحكيم ترك خبر كثير بشعر قليل ألا ترى إلى قول السهروردغان
 خبر كثير يلزمه ترك قليل لا يجوز على رحمة المبدع إهماله لأن ترك خبر كثير يلزمه شر
 قليل شرا كثيرا كما تراه في ما صنع كثيرة وإن كان يلزمها أحيانا سريرة قوب فقير لا يقال
 به لا خلق هذا القسم يرشاهم التبر لا نأقول هذا سؤال فاسد كانه قيل لم لا جعل
 الما غير الما مو النار غير النار فإهمال الما الما الكلية والخبرات الكلية بشر جرحي لا يجوز
 ألم تر أن الحكمة قوب قطع عضوا لامة بدن والمبدأ الأول لا يفعل الأشياء الفرس
 والمسا لا يعمل للسائل فالخلق تعالى لا غرض له في المنع والأشياء ما تلزم لا تكون
 وإنما يطول حديث الخبير والشر من يظن أن حركات الفلانة وسلاسل الأسباب
 كانت لمصلحة الإنسان أو لترقية زيد وعمر ويل هذه لوازم من لا يلتفت إليها وقد نهينا
 أن الوجود لا يصح أن يكون أتم بما هو عليه والمنع غير قدور ولو كان البارى غرض
 ما ثبت فعله وقد قال ولكن الله ذو فضل على العالمين وليس البارى جل شأنه مشغول
 بالذات بأن يعنى أمره أو به بل رضى بما ماته مرضعته أو به تلك ستر بآيات الستر بل
 هي لوازم مقدرة لمحرك كاية كآب شهاديه وكل شيء عند عقده ارتضى وبما تركه
 عرف أن الاشقياء في غاية الندرة بالنسبة للعبداء ورحمته هت كل شيء على أنه قد
 جاء في بعض الآثار ما يدل على اخلاص السكلى آخر وأن النار تفتى ويزول عذابها

دون الجنة قال ابن تيمية نقل ذلك عن عمرو بن مسعود وأبي هريرة وأبي سعيد
وغيرهم وأخرج عبد بن حميد بإسنادين رجالهما ثقات لولبت أهل النار في النار وكعدد
ومل عاجل لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه وتداوله أمة غير مة يابن لها التكابر
قال أعي ابن تيمية وإنما أرادوا جنس أهل النار الذين هم أهلها إنما قوم أصيبوا بنفوسهم
فقد علموهم أنهم وغيرهم لا يلبثون قدر مل عاجل ولا قريباً منه وللفظ أهل يختص بمن
عد المؤمنين كما يشير إليه عدة أحاديث ولا يناقضه خلافه فيها وما هم منها بخيرين
بل ما أخبر به الحق هو الحق الذي لا يقع خلافه لكن إذا انقضت أجلها ووفيت
كأنفقي الدنيا لم يبق نار فليبق عذاب وورد في عدة طرق عن ابن عمر رضي الله عنهما
ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد وذلك بعد ما يلبثون فيها أحقاباً
وجاء نحوه عن ابن مسعود رضي الله عنهما وأخرج عبد بن حميد عن الشعبي "جهنم
أسرع الدارين" وإنما أمرهم بما خربوا وأخرج ابن مردويه عن جابر رفعه في قوله تعالى
"إنما الذين شقوا في النار" الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن شاء الله أن يخرج
أما من الذين شقوا من النار فيدخلهم الجنة فعل وورد ذلك بأن الإجماع على خلافه
واعترض بأنه إنما يظن الإجماع من لم يعرف النزاع وقد عرف قدما وحديثاً والذي دل
عليه القرآن أن الكفار يخلدون في النار أبداً وأنهم غير خارجين منها وأنهم لا يشتر عنهم
عذابها وأنهم لا يموتون فيها وإن عذابهم فيها مقيم وذلك كله لا نزاع فيه بين المسلمين
وإنما النزاع في شيء آخر وهو أنه هل النار أبدية أو ما كتب عليها القناء والنصوص دالة
على أنهم لا يخرجون منها مادامت باقية كما يخرج أهل التوحيد منها مع بقائها وقرئ
سين من يخرج من الجحيم وهو محبس على حاله ويبرز من يبطل حبسه بخراب المحبس
بحكي ذلك كله ابن القيم وأطلب فيه ورفع فوادحه في محو كرامة والذي تقدمه ما عليه
هداة الأئمة وجهه والأئمة أن النار لا تنفني ولا ينزل عذابها ووافق ابن القيم على نحوه
ما زعمه جمع من الصوفية قال العفيف التلمساني إذا بلغ الانتقام القضاة انقلب رحمة
وقام المصطفى صلى الله عليه وسلم يلخنازة فقالوا له يهودى فقال أليس الملك معها
أأليست نفساً قال في الفتوحات هذا أرحى ما تسلكه أهل الله إذا لم يكونوا من أهل
لكشف ولا التعريف الإلهي في شرف النفس الناطقة وأن صاحبها وإن شق بدخول
النار فهو كما يشق هنا بأمر احض النفس والعقل والهجوم فإن ذلك كله غير مؤثر
في شرفها إذا كانت من العالم الأشرف فقام لها الكونيات نفساً أي لذاتها وهذا
يؤذن بتساوي النفوس وفي رواية القشيري عن بعض الصلحاء أنه ذم من رأى نفسه
خيراً من فرعون قال وهذه مسئلة من أعظم المسائل تؤذن بشمول الرحمة وعمومها
لكل نفس وإن عمرت النفوس الدارين ولا بد من عمارة الدارين كما ورد أن
الله يعامل النفوس بما يقتضيه شرفها بسبب لا يعلمه إلا أهل الله فإنه من الأسرار

المخصوصة بهم فكأن أبادت بغيرهم هكذا المقام يجمعهم لذاتهم ان شاء الله
 قال الله تعالى في الذين شقوا ان ربك فعال لما يريد ولم يقل عطاء غير مجذوذ كما قال
 في السعداء ورجته سبقت فضبه ووسعت كل شيء منه واستحقاقا بالاصل كل ذلك
 منه فانه الذي كتب على نفسه الرحمة الى هنا كلام ابن عربي وقد قلنا ان اعتقادنا
 ما عليه الجماعة من أهل الفقه والحديث ان النازل لا تقى وأن أهلها لا يضر جون
 منها (فائدة) في المودون المنسوب الى حجة الاحلام ان في التوراة ان أهل الجنة يكتبون
 في النعيم خمسة عشر ألف سنة ثم يصيرون ملائكة وان أهل النار كذا وأزيد ثم يصيرون
 شياطين وفي الانجيل ان الناس يصيرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون
 ولا يتوالدون وفي القرآن ان الناس يصيرون كما خلقهم الله اقل مرة انتهى من شرح
 قصيد النقيص له ناولي عليه رحمة الباري (في بيان اشتغال النفوس البشرية بالدعاء
 والتضرع هل يفعل أن يكون فيه فائدة أم لا) من الناس من أنكر هذه التأثيرات
 واحتج على صحة هذا الإنكار بوجود الحجة الاولى أن المكاتب بأسرها منتومة الى ذات
 واجب الوجود فان اقتضى شيء من لوازم ذات واجب الوجود حدوث ذلك الشيء
 وجب أن يحصل سواء وجد ذلك الدعاء أو لم يوجد وان لم يوجد في لوازم ذات واجب
 الوجود ما وجب حصول ذلك الاثر لم يتفع بالدعاء أصلا الحجة الثانية أن المعتزتين
 بنواذ علم الله تعالى في جميع المصدقات فالوا ذلك الشيء ان كان معلوم الوقوع وقع
 ولا حاجة الى الدعاء وان كان معلوم اللا وقوع لم يقع ولا فائدة في الدعاء الحجة الثالثة أن
 مبادئ حدوث الحوادث في هذا العالم ليست الا العلة العالية الفلكية فالقولنا انه
 قبل الدعاء ما كانت تلك الحوادث توجد وبعد الدعاء تدخل في الوجود كذلك قد أثبتنا
 للنفوس البشرية على ضعفها نوعا من التأثير في العلة العالية وذلك بعيد جدا الحجة
 الرابعة أن الاسباب العالية اما أن تكون تأثيرات بالاجاب والطبع أو بالفسد
 والاختيار فان كان الاول لم يكن في الدعاء فائدة وان كان الثاني فعلم تلك الاسباب
 العالية الفعالة العلامة صالح هذا العالم أكمل وأتم وأوفى من علم البشر فان كان
 الاصل حصول ذلك الشيء فتلك العلة العالية لا تحصل به البتة وان كان الاصل عدم
 ذلك الشيء كان طلب تحصيله بالدعاء سهلا وسكنا العلة العالية تمنعها عن الاقدام على
 فعل ما لا ينبغي الحجة الخامسة أن الاسباب الفلكية العالية ان كانت فاعلة لتلك الفعل
 لم يكن في هذا الدعاء فائدة وان كانت بمنعها من ذلك الفعل كان اشتغال هذا الانسان
 بطلب تحصيل ذلك الفعل يجرى بجرى المنازعة مع الاسباب الفلكية والضعيف اذا
 قاوم القوى لم يستفد منه الا المقت والرد والحرمان الحجة السادسة أن المشتغل بالدعاء
 اما أن يكون قد حصل في قلبه نوع من المكاشفات الروحانية أو لم يحصل ذلك فان لم يحصل
 ذلك كان ذلك الدعاء مجرد تحريك للسان ولا فائدة فيه الا كثيرا الهذيان وان حصل

فيه ذلك المستكشف هو بائنا ما صارت النفس مستغرقة في تلك الاضواء والافوار
 غريبة مثلاً لا تفرغ القلب لقلب النصب والمثمة ودوان كان الكشف ضعيفاً بحيث
 تبقى النفس مع ذلك المنقذ من الكشف طالبة لهذه الاغراض النفسية رغبة
 في تحصيلها كانت القوة الحاصلة من تلك المكاشفة ضعيفة جداً بحيث لا تقيد
 شيئاً الخلة السابعة أن الدعاء يجري مجرى تنبيه العقل واعلام الباطن فكأنه يقول
 اعبدوه ترصت الجود والنزلي والرحمة فلما علم أن الاول فعله ولا شك أن هذا
 مبالغة في سوء الادب الخلة الثامنة أن من حضر في مجلس السلطان القاهر فإن
 الادب يقتضي أن لا يثاقفه بالقلب فرعاية هذا الادب في حضرة الجلال أولى
 الخلة التاسعة أن العال العالي - نزعته عن الجعل موصوفة بالجود والفاضة الرحمة
 فانه متناهي عن ذلك قبل الدعاء يدل على امتناعها في أنفسها اما بسبب الامتناع
 الذاتي أو لاجل أنها على ضد مصلحة العاقبة الخلة العاشرة اتفق جمهور ارباب
 الرياضات على أن الرضا بقضاء باب الله الاظم والاقدام على الدعاء خوض في
 في التصرف من غير الاذن والسكرت باللسان وبالقلب هو الرضا فهو يجب أن يكون
 هو المنهج الاصح على الطريق الافضل فهذا البيان شبهات المتكبرين للدعاء وأما
 المعترفون بأن الاشتغال بالدعاء طريق نافع ومنهج مستقيم فقد ذكروا فيه فوائد
 الفائدة الاولى أن النفس بمقتضى جوهرها مجبولة على حب اللذات الجسمانية
 والاعراض العاجلة وأما الاعراض عن هذه الطريقة والاقبال على معرفة الله
 بالكيفية فعلى خلاف عادتها وعلى مناقضة فاعترفا اذا عرفت هذا فنقول الداعي اذا
 اعتقد أن له في الدعاء عرضاً فلاجل تحصل في ذلك الغرض تتوجه النفس الى
 جانب جلال الله ويصير ويطم وذلك لإلصق والاصحاح يوجب استغراق النفس
 في الاقرار بكمال قدرته وانه ونفاده مشيتته في جميع أجزاء العالم الأعلى والأسفل
 فهذا الطريق تحصل للنفس هذه السعادة وكلما كانت المواقفة على هذه الطريقة
 أكثر كان الاتقطاع عن العالم الأسفل أكثر والاعتذاب الى العالم الأعلى أكثر
 ولا شك أن لهذه الحالة منفعة عظيمة شريفة في الاشتغال بالدعاء الفائدة الثانية
 لا شك أنه كما يعتبر في حصول الانزاح الفاعل فكذلك يعتبر حال القضاء وأيضا
 فتأثيرات تلك العدل في حوادث هذا العالم لا شك أنها موقوفة على شرائط
 سائدة والادامات الآتية واما تلك المؤثرات اذا عرفت هذا فنقول انه لا يمتنع
 أن يكون تكيف نفس الداعي بالكيفية الحاصلة عن الدعاء شرطاً لفضله تلك
 الآثار من تلك العال العالية فعند حصول هذه الحالة تحدث تلك الآثار من تلك
 العال العالية ولا يمتنع أن يقال أيضاً ان نفس الداعي عند الاستغراق في الدعاء
 يظهر فيها نور من افوار العالم أي عالم الغيب وأثر من آثار تلك الارواح القاهرة

وحده نذ يقوى جوهر النفس البشرية ويحصل له الاستعلاء في تلك الحالة بواسطة تلك
 القوة والقدرة ويحصل ذلك الحادث المطلوب الفائدة الثالثة نافذة كذا أن لكل
 واحدة من هذه النفوس البشرية ورواح من الارواح العالية الفلكية وتكون هذه
 النفوس البشرية بالنسبة الى تلك الارواح كالاولاد بالنسبة الى الاب وهككا العبيد
 بالنسبة الى المولى فاذا اخذت النفس في التصفية عن العلائق الجسدية ثم انفتحت
 في الدعاء والتضرع انجذبت هذه النفس الى تلك الروح القدس الذي هو الاصل
 والمصدر والمنبع وبسبب ذلك الانجذاب والاتصال يحصل في جوهر هذه النفس
 البشرية قوة وقدرة وسلطة على هوى العالم الاسفل فحينئذ يحصل آثار عجيبة
 وأحوال غريبة اذا عرفت هذا فنقول اجتماع الجمع العظم على الدعاء الواحد
 في المقصود الواحد أقوى تأثيرا من اقدام الشخص الواحد على ذلك العمل لان عند
 الاجتماع تنضم المؤثرات الكثيرة بعضها الى البعض فيكون التأثير أقوى لا محالة
 وقد ضرب العلماء هذا مثلا فقالوا القرائات مرتبة على أربع مراتب القران الاصغر
 والاولى والاوسط والاكبر والاعظم والسبب في هذا التفاوت انه كلما كانت الكواكب
 أكثر وكان قرب بعضها من بعض أتم كان التأثير أقوى فلهذا السبب أمرت الشريعة
 الحقة بترتيب الاجتماعات على أربع مراتب فأولها أداء الصلوات الخمس في الجماعات
 لان القوم اذا اجتمعوا حصلت من تلك الجمعية آثار لا تحصل عند الانفراد وثانيها صلاة
 الجمعة في الجماعات لان القوم اذا اجتمعوا في الجمعة فإن الجمعية هناك أتم وأكثر فلا
 حرم تكون قوتهم الأكل وأفضل وثالثها صلاة الصلوة والجمعية فيها أكثر وأتم مما في
 صلاة الجمعة ورابعها وهو القران الاعظم اجتماع أهل العالم في موقف الحج فان الجمع
 العظيم من أهل المشرق والمغرب يجتمعون في ذلك الموقف ويوجهون أفكارهم
 وأذانهم الى استئزال الرحمة وطلب المغفرة من الله فلا حرم يحصل فيه من التأثير ما لا
 يحصل من سائر الوجوه ولهذا الباب شرائط كثيرة سنذكرها في شرح السهر المسمى
 على الاوهام وتصفية النفوس فهذا ما يمكن شرحه باللسان ولا شرحه بالقلام والهادي الى
 وجد فيه من أنواع القوائد ما لا يمكن ذكره باللسان ولا شرحه بالقلام والهادي الى
 الحق ليس الا الملك العلام من المطالب العالمة للخص الرازي (قال الامام الرازي)
 في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة
 الداعي اذا دعان فليستحيبوا وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون بعد ما ذكر حقيقة الدعاء
 وفائدة في التفسير الكبير المثلثة الثالثة في الآية سؤال مشكل مشهور وهو انه تعالى
 قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الآية اجيب دعوة الداعي اذا دعان وكذلك
 قال آمن بحبيب المصطفى اذا دعاه ثم ان ترى الداعي يباليغ في الدعاء والتضرع فلا يجيب
 والجواب ان هذه الآية وان كانت مطلقة الآية وردت آية أخرى مقيدة وهي قوله

تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على
المقتضى ثم تقرير المعنى فيه من وجوه أحدها أن الداعي لا بد وأن يبعد من دعائه عوضا
أما السعيا فابطلته التي لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضاء فان لم يساعد القضاء يعطى
سكينة في نفسه وانشر احاف صدره وصبر يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل
حال فلا يعدم فائدة دعائه وهو نوع من الاستجابة وثانيها ما روى الثقال في نفسه به
عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد
الا حدى ثلاث ما لم يدع باسم أو قطيعة رحم اما أن يجعل له في الدنيا واما أن يتخفف في
الآخرة واما أن يصرف عنه من سوء بقدر ما دعاه وهذا الخبر تام البيان في الكشف
عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني أستجب لكم فاذا استجاب له ولو في الآخرة كان
الوعد صادقا وثالثها أن قوله ادعوني أستجب لكم يقتضى أن يكون الداعي عارفا بربه
والا لم يكن داعيا بل لشيء متخيل لا وجود له البتة فثبت أن شرط الداعي أن يكون
عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه أنه لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته
فاذا علم العبد أن من صفته هكذا استحتمل منه أن يقول بقلبه ويقوله بآب أفصل
الفعل الثلاثي لا محالة بل لا بد وأن يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك
وقدرك وحكمتك وعنده هذا يصير الدعاء الذي دلل الآيات على ترتيب الاجابة عليه
مشروطا بهذه الشرطة وعلى هذا التقدير يزول السؤال ورابعها أن لفظ الدعاء
والاجابة يحتمل وجوها كثيرة أحدها أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء
على الله كقول العبد يا الله الا أنت وهذا يسمى دعاء لانك دعوت الله ثم وحدته
وأثبتت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمى هذا المعنى دعاء سمى قبوله اجابة
لتجانس اللفظ ومشله كثير وقال ابن التباري أجيب عن الاشكال المذكور بوجوه
الاول ان أجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع والاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب
يقام كل واحد منهما مقام الآخر كقولنا سمع اقله لمن حمدته أى اجاب الله كذلك
ههنا قوله أجيب دعوة الداعي اذا دعاه أى اسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى
ادعوني أستجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها أن يكون المراد من الدعاء
التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدعوا لله عند التوبة واجابة الدعوة به هذا
التفسير عبارة من قبول التوبة وعلى هذا الوجه لا اشكال أيضا وثالثها أن يكون
المراد من الدعاء العبادة قال عليه السلام الدعاء هو العبادة وما يدل عليه
قوله تعالى وقال رب يحكمكم ادعوني أستجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي
سيدخلون جهنم داخرين فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة اذا ثبت هذا فاجابة الدعاء
بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمنه لامة من من الثواب كما قال ويستجيب
الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله وعلى هذا الوجه لا اشكال ورابعها أن تفسر

الدعاء أن يطلب العبد من ربه حوائجهم فالسؤال المذموم وإن كان متوجها
على هذه التفسيرات الثلاثة المقدمة فقد ثبت أن الاشكال زائل وإن كان متوجها
على هذا التفسير فقد عرفت جوابه في أول المسئلة انتهى من التفسير الكبير أجيب
دعوة الداع إذا دعان تقرير القرب ووعده بالداعي بالاجابة يضاوي قوله ووعده للداعي
بالاجابة أى في الجسد على ما عليه كلمة إذا الا كليا فلا حاجة الى ما قالوا من أن اجابة
الدعوة غير قضاء الحاجة فالاجابة أن يقول الرب لييك يا عبيدى وهذا موعود موجود
لسلك مؤمن عبد الحكيم

(في بيان كيفية الاستفاعة بزيارة الموتى والقبور)

سألني بعض أكابر الملوك وهو الملك محمد بن سام بن الحسين الفروي وكان رجلا حسن
السيرة صريح الطريقة شديدا الميل الى العلماء قوى الرغبة في مجالسة أهل الدين
والعقل فكنت له فيه رسالة وأنا ذكرهم هنا ملخص ذلك الكلام فنقول الكلام فيه
مبنى على مقدمات المقدمة الاولى انا قد دللت على أن النفوس البشرية باقية بعد
مفارقة الابدان المقدمة الثانية أن تلك النفوس التي فارقت أبدانهم أقوى من هذه
النفوس المتعلقة بالابدان من بعض الوجوه وهذه النفوس أقوى من تلك من وجه
آخر اتمام أن النفوس المفارقة أقوى من هذه النفوس من بعض الوجوه فهو أن تلك
النفوس لما فارقت أبدانهم فقد زال الغطاء والوطاء واكتشف لها عالم القريب وأسرار
منازل الآخرة فصارت العلوم التي كانت برهانية عند التعلق بالابدان
ضرورية بعد مفارقة الابدان وكانت تلك النفوس الروحية حين كانت النفس بدنية
تحت غبار وخبث فلما زال البدن أشرقت تلك النفوس ونجحت وثلاث لفصل
للفنوس المفارقة عن الابدان بهذا الطريق نوع من السكال وأما أن النفوس المتعلقة
بهذه الابدان أقوى من تلك النفوس المفارقة من وجه آخر فلا أن آلات الكسب
والغلب باقية لهذه النفوس فهذه النفوس بواسطة الافكار المتلاحقة والانتظار
المعاقبة تستفيد في كل يوم علما جديدا ويحسنا زائدا فهذه الحالة غير ماملة للنفوس
المفارقة المقدمة الثالثة أن تعلق النفوس بأبدانها تعلق يشبه العشق الشديد
والحب التام ولهذا السبب أن كل شئ يطلب تحصيله في الدنيا فانما يطلب
ليوصل به الى اتصال الخير والراحة الى هذا البدن واذا ثبت هذا فاذمات الانسان
وفارقت النفس هذا البدن فذلك الميل يبقى وذلك العشق لا يزول الا بعد حين فتبقى
تلك النفس عظيمة الميل الى ذلك البدن عظيمة الا فتجذب اليه لاسيما على المذهب الذي
نسرناه من أن النفوس الناطقة مدركة للجزئيات وانها تبقى موصوفة بهذا الازل
بعد موت البدن فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان الانسان اذا ذهب الى قبر
انسان قوى النفس كامل الجوهر شديد التأثير ووقف هناك ساعة تأثرت نفسه من

تلك التربة وتحصل لنفس هذا الزائر تعلق بتلك التربة وقد عرفت أن لنفس ذلك الميت
 نهائيا تلك التربة أيضا فحينئذ يحصل لنفس هذا الزائر المحلى وتنفس ذلك الانسان
 الميت ملاقة بسبب اجتماعهما على تلك التربة فصارت هاتان النفسان شبيهتين
 بمرآتين صقيتين وضعنا بحيث ينكس الشجاع من كل واحدة منهما الى الاخرى
 فكل ما حصل في نفس هذا الزائر المحلى من المعارف البرهانية والعلوم الكسبية
 والاخلاق الفاضلة من الخشوع لله تعالى والرضا بقضاء الله ينكس معه نوراني
 روح ذلك الانسان الميت وكل ما حصل في نفس ذلك الانسان الميت من العلوم
 المنترفة والاثر القوية الكاملة فانه ينكس منها نوراني نور هذا الزائر المحلى وبهذا
 الطريق تصير تلك الزيارة سببا لحصول المنفعة والبهجة العظمى لروح الزائر وروح المزمور
 فهذا هو السبب الاصل في مشروعية الزيارة ولا يبعد أن يحصل فيها أسرار أخرى أدق
 وأخف عما ذكرناه وقام العلم بالحقائق ليس الا عند الله تعالى من المطالب العالية الامام
 الهمام غفر الله له والرازي رحمة الله عليه رحمة واسعة (در بيان تاريخ عالم منقول
 از نسخة وفاتی منضم استرآبادی) در کتب حکماء مسطور است که بزعم فارسیان
 ایام و شهر و سال تاریخ عالم منجی براد و ارست و اعظم ادوار سید و شصت هزار سال
 شمسی است و ارقامش اینست ۳۶۰۰۰ و گویند بر سر هر دوری در اول حل
 اجتماع کوكب واقع شود و در زيج الفلك مسطور است که تسمرات و فردرات
 و انتهای آن از دلائل که تعلق بطالع عالم دارد بقول احکامیان در مبدأ ایام عالم در اول
 نقطه حل بوده است پس برین تقدیر اذان سید و شصت هزار سال این دور عالم که
 استبدای وجود عالم است تا زمان این تألیف که سنه سبع عشره و الف هجریست
 صد و هشتاد و چهار هزار سال و هفتصد و دو سال گذاشته است و ارقامش اینست
 ۱۸۴۷۳ و صد و هفتاد و پنجاه هزار و دو و دو و هشت سال ازین دور باقیست
 و ارقامش اینست ۱۷۵۲۹۸ و در میان اهل خطا و ایفور مدارسال عالم مبسفی
 براد و ارشائک دن است و هر دین ده هزار سال است و ایشان دور عالم را سید
 و شصت هزار دن گویند و ارقامش اینست ۳۶۰۰۰ و با اعتقاد اهل خطا از ابتدای
 آخرین تا مبدأ سال اول دور شائک دن هشت هزار و هشتصد و شصت و سه دن
 گذاشته است و از دن فاقصه تا این زمان نه هزار و پنصد و هفتاد و هشت سال
 تمام گذاشته است و بیست و دو سال دیگر این دور نیز تمام میشود که هشت هزار
 و هشتصد و شصت و چهار دن از دور شائک دن تمام شود و ارقامش اینست ۸۸۶
 و محاسبان هر صد و هشتاد هزار را یک لشکرند و صد لشکر را یک کور و گویند و صد
 کور را از لوح گویند پس برین حساب از مبدأ اول سال شائک دن که استبدای
 آخرین عالم است هشت کور و هشتاد و شش لاک و سی و نه هزار و نه صد و هشتاد

إبراهيم ١٨٩٠ وازان تاوقات يعقوب عليه السلام در ص ٣٠٧ وازان تابش
 يشا المقدس ٢٨٠ وازان تاخرای آن ٤١٠ وازان تا تصرف اسلام هزار و پانصد
 و پنجاه سال پس از آدم تا خاتم بقول اصفهانی ٤٧٠٠ بقول خوارزمی ٦٧٤٠
 و قول ابن مسعود ٦١٤٤ سال خواهد بود و الله اعلم بحقائق الامور (فائدة) لم یسم
 باحد قبله صلى الله عليه وسلم أحد ولا فی زمنه ولا زمان العصاة بحایة لهذا الاسم
 الذى بشر به الانبیاء وأقول من سمی أحد فی الاسلام أحمد بن عمرو بن نعيم والد الخليل
 ابن أحمد العروسی وأما من سمی بمحمد فذكر أبو القاسم السبلی أنه لا يعرف فی العرب
 من سمی به قبله الا ثلاثة طمع آباؤهم حين سموا به و یقر زمانه أن یکون ولدا لهم
 و بلغهم القاضی عیاض ستة لاسابع لهم وكل من سمی به لم یقع النبوة ولم یقعها له أحد
~~کذا فی شرح تقریب الاسانید للشیخ ابن العراق المحدث~~ (فائدة) فی الفرق بین
 القرآن والحديث القدسی قال المولى الکرمانی فی أول کتاب الصوم القرآن لفظ
 مجزوم منزل بواسطة جبرائیل علیه السلام وهذا غیر مجزوم ویدون الواحطة ومنه یسمى
 بالحديث القدسی "واللهی" والربانی فان قلت الاحادیث كلها ~~کذا فی~~ کیف
 وهو لا یطلق عن الهوى قلت الفرق بأن القدسی مضاف الی الله تعالى ومنه یسمى
 بخلاف غیره وقد یفرق بأن القدسی ما یعلق بتزیه ذاته تعالى وصفاته الجلالية
 والکمالیة قال الطیبي "القرآن هو اللفظ المنزل به جبرائیل علی النبی علیه السلام
 والقدسی اخبار الله عنه بما لا الهام أو المنام فأخبر النبی صلى الله عليه وسلم بعبارة
 نفسه وسائر الاحادیث لم یضفها الی الله ولم یروها عنه (من المجموعة الخفیدة)
 واعلم أنه قد فی خلق البشر بحيث لا یشبه بعضهم بعضا فی الصورة والحکمة فی ذلك
 أنه لو جعلت المشابهة لحصل الاشتباها كما کان یتزویج هذه المرأة عن لم یکن زوجها
 ولا یجد هذا الانسان عن عبد غیره وحينئذ لم یتخلل من الحرام والمستحق من
 غیر المستحق وذلك یفضی الی زوال المصالح وحصول المفاسد فلهذا السبب اقتضت
 الحکمة الالهية تخصیص کل شخص بمسورة مخصوصة ثم انه من أعظم الدلائل
 علی القادر المختار لان الأب والام واحد وتأثیر الطبیاع والجم والافلاک واحد ثم
 مع هذا التنابه والتساوی ~~یکون کل~~ أحد منهم محتما بمسورة مخصوصة
 معينة فهذا لا یتصور الا بتأثیر القادر المختار وروی أن واحدا استعظم أمر الشطر یج
 عنده مررضی الله عنه وقال انه رقعة مختصرة ثم انه یقع فیها أنواع غیر متناهية
 من التعب فقال عمر رضی الله عنه رقعة الوجه أصغر من رقعة الشطر یج ولكل
 عضو من أعضاء الوجه موضع معين من الوجه لا یتغير عنه فان العین لها موضع
 معين وکذا ذلك الاثني والنفس ثم مع هذا یقع فیها من الاختلاف ما لا نهابة له
 فانک لا ترى انسانین فی المشرق والمغرب یمثل صورتهما من کل الوجه وهذا

يدل على كمال قدره تعلقه تعالى وعلوه وسكنته سبحانه وتعالى من أسرار التنزيل
للفخر الرازي عليه الرحمة (الحسن والقبح) يقال للمعان ثلاثة الأول صفة الكمال
والثاني صفة العلم وحسن والجلل قبيح ولا نزاع في أن مدركة العقل الثاني ملازمة
العرض ومنافرة وقد يعبر عنهم بما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضا على ويستف
بالاعتبار أن قتل زيد مصلحة لا عدائهم موافق لقرضهم مفسدة لا وليا له ومخالف
لقرضهم الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل آجلا وعاجلا أو الهم واللعاب كذلك
وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الأشاعرة شرعي وذلك لأن الأفعال
كلها متروكة في أنفسها والخاصات حسننة أو قبيحة بواسطة أمر الشارع بنهيها
عنها حتى قال امام الحرمين ليس الحسن زائدا على ورود الشرع موقوفه ادراكه عليه
بل هو نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا القبح ومنه المنة والمعتزلة على
فان للعقل جهة محسنة ومقبحة قد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر أقول ادراكه
الثواب أو العقاب آجلا بالعقل سدا بالبداهة محل بحث وخفاء ذلك أن إثبات الحشر
والقيامة لا يظهر بالعقل المهم الآن يقال أن ذلك باعتبار الحشر الروحاني لكن بعد
إثبات جوار الحشر بالذات لا تعلقه فانه يمكن بعد ذلك أن يعرف بالبداهة أن امر
كذا متعلق بذلك بقي أمرا أن الأول أن الفرق بين صفة الكمال وبين كون الفعل
متعلق المدح غير ظاهر الآن يقال المدح على أساس الشرع آجلا وعاجلا الثاني
أنه استدلل الأشاعرة على أن الحسن بالمعنى الثالث ليس عقليا بأنه ليس لمصلحة
الفعل أو لثوابه ولا يلزم قياس العرض بالعرض أقول هذا جار يمين في الحسن
بالمعنى الثاني (من المجموعة المفيدة الصفاتية) اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا
يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام
والحياة والجلال والاسكرام والجلود والانعام والعزة والظلمة ولا يفرقون
بين صفات الذات وصفات الفعل بل يدعون الكلام سوتا وكذلك يثبتون
صفات خبرية مثل البدين والرجلين ولا يقولون ذلك إلا أنهم يقولون بتسويتها خبرية
ولما كانت المعتزلة يثبتون الصفات والسلف يثبتون هي السلف صفاتية والمعتزلة
معطلة فبلغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حدة التشبيه بصفات المحدثات
واقصر بعضهم على صفات ذلك الأفعال عليها وماورد الخبر بها فتفرقوا فيه فرقتين
منهم من أولها على وجه يحتمل اللفظ ذلك ومنهم من توقف في التأويل وقال عرفنا
بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كخلق شيء فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبه شيء
منها وقطعنا بذلك إلا أن لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى ومثل قوله خلقت يدي ومثل قوله وجاء بك إلى غير ذلك ولسنا
مكلفين بعرفه تفسير هذه الآيات وتأويلها بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه

لا شريك له وليس كمثل شيء وذلك قد أثبتناه يقينا ثم أتت جماعة من المتأخرين زادا
 على ما قاله السلف فقالوا لا يثبت إجماعهم على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت
 من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر فوقه وفي التشبيه الصرف وذلك على
 خلاف ما اعتقده السلف واقد ~~ص~~ كان التشبيه صرفا خالصا في اليهود ولا في كلهم بل
 في القرائين منهم اذ وجدوا في التوراة ألفاظا كثيرة تدل على ذلك ثم الشبهة في هذه
 الشريعة وقعرها في غلق وتقصير آياتها الغلو فتشبيه بعض أعممهم بالاله تعالى ونسبته
 وأما التفسير فتشبيهه بالاله الواحد من الخلق ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من
 السلف رجحت بعض الرافض عن الغلو والتقصير ووقعت في الاعتزال وتقطعت
 جماعة من السلف الى التفسير الظاهر فوقعت في التشبيه أما السلف الذين لم يتعرضوا
 للتأويل ولا هم قد فوا التشبيه فثبهم مالك بن أنس رضي الله عنه اذ قال الاستواء معلوم
 والكيفية مجهولة والاعيان واجب والسؤال عنه بدعة ومثل أحمد بن حنبل
 وسفيان وداود والاصمغاني ومن تابعهم حتى انتهى الزمان الى عبد الله بن سعيد
 الكلبي وأبي العباس الفلاني والحريث بن أسد المحاسبي وهؤلاء كلوا من جلة
 السلف الا أنهم يباشروا علم الكلام وأيدوا اعتقاد السلف بجميع كلامه وبراهين
 أصولية وصنفت بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أساتذته
 مناظرة في مسئلة من مسائل الصلاح والاصح قضاهاوا ثم أوالا الأشعري الى هذه
 الطائفة فأيد مقالهم عناهج كلامية وصار ذلك مذهب الال سنة والجماعة واتفقت
 سعة الصفات الى الأشعرية ولما كانت المشبهة والكرامية من ميثاق الصفات
 عدداها فرقتين ومن جلة الصفاتية الأشعرية أصحاب أبي الحسن على بن اسمعيل
 الأشعري المنتسب الى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما وسعت من توجب
 الاتفاقات ان أبا موسى الأشعري كان يقر ببعينه ما يقره الأشعري في مذهبه وقد
 جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه فقال عمرو ان أجد أحدا أناصم اليه ربي فقال
 أبو موسى أما ذلك المتصاكم اليه قال عمرو ولم قال لانه لا يظنك قد سكنت عمرو ولم يمر
 جوابا قال الأشعري الانسان اذا فكر في خلقته من أي شيء ابتدئ وكيف دار في
 أطوار الخلقة ~~ك~~ كورا بعد كور حتى وصل الى كمال الخلقة عرف يقينا أنه بذاته لم يكن
 ليبدع خلقته ويبلغه من درجة الى درجة ويرقيه من نقص الى كمال وعرف بالضرورة
 أنه ما عايناه قارا عالما مريدا اذ لا يتصور صدور هذه الافعال المحسكة من طبع
 ظهورا ثم ارا الاختيار في الفطرة وتبين آثار الاحكام والاتقان في الخلقة فله صفات
 دلت أفعاله عليها لا يمكن بعدها وكادلت الافعال على كونه عالما قادرا مريدا
 دلت على العلم والقسرة والارادة لان وجه الدلالة لا يختلف شأها وغاياتها وأيضا
 لا معنى للعالم حقيقة الا أنه ذو علم ولا لقادر الا أنه ذو قدرة ولا لمريد الا أنه ذو ارادة

فحصل بالعلم الاحكام والاتقان ويحصل بالقدررة الوقوع والحدوث ويحصل بالارادة
التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل وهذه الصفات لمن
يتصور أن يوصف بها الذات الآن يكون الذات حياصة لا دليل المذكي ذكرناه
وأزعم منكرى الصفات الزاملا محيص لهم عنه وقواتكم وافقوا وناو قام الدليل
على كونه عالما قادرا فلا يخلو اما أن يكون المفهوم من الصفتين واحدا أو قائما
فإن كان واحدا فيجب أن يعلم بقادرته وبقدرة بعالميته ويكون من علم الذات مطلقا
علم كونه عالما قادرا وليس الامر كذلك فعلم أن الاعتبارين مختلفان فلا يخلو اما
أن يرجع الاختلاف الى مجرد اللفظ أو الى الحال أو الى الصفة وبطل رجوعه الى
اللفظ المفرد فإن العقل يقضي باختلاف مفهومين مقبولين بحيث لو قدر عدم اللفظ
رأى ساما اوتاب فيما يتصوره وبطل رجوعه الى الحال فإن اثبات صفة لا توصف
بالوجود ولا بعدم اثبات واسطة بين الوجود والعدم والاثبات والنفي وذلك
محال فتعين الرجوع الى صفة قائمة بالذات وذلك مذهبه على أن القاشي أبابكر
المباقلاني من أصحاب الاشعرى فتر قوله في اثبات الحال ونفيها وتقرر رأيه على
الاثبات ومع ذلك أثبت للصفات معاني قائمة به لأحوال وقال الحال الذي أثبتته
أبو هاشم هو الذي يجهه صفة خصوصا اذا أثبت حالة أو جيت تلك الصفات قال
أبو الحسن الباري تعالى عالم يعلم قادر بقدرة حتى يحياة من يد ارادة متمسك بكلام جميع
بسمع بصير يصبر وله في البقاء اختلاف رأى وهذه صفات أوابية قائمة بذاته لا يقال
هي هو ولا غيره ولا هي هو ولا غيره والدليل على أنه متمسك بكلام قديم من يد ارادة
قدية قال قام الدليل على أنه تعالى ملك والملك من له الامر والهي فهو أمر فإخلاق
اما أن يكون أمر أبابكر قديم أو بأمر محدث فإن كان محدثا فلا يخلو اما أن يحدته
في ذاته أو في محل أو لا في محل ويستحيل أن يحدته في ذاته لأنه يؤدي الى أن يكون
محالا للحوادث وذلك محال ويستحيل أن يكون في محل لأنه يوجب أن يكون المحل به
موصوفا ويستحيل أن يحدته لافي محل لأن ذلك غير معقول فتعين أنه قديم قائم به
صفة له وكذلك التقسيم في الارادة والسمع والبصر قال وعلمه واحد يتعلق بجميع
المعلومات المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم وقدرته واحدة تتعلق
بجميع ما يصح وجوده من الجائزات وارادته واحدة تتعلق بجميع ما تقبل الصفات
وكلامه واحد هو أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد وهذه الوجوه ترجع الى
اعتبارات في كلامه لا الى عدد في نفس الكلام والعبارات والالفاظ المنزلة على لسان
الملائكة الى الانبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الاولي والدلالة مخلوقة محدثة
والمدلول قديم أزلي والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر
والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم وخالف الاشعرى بهذا التدقيق جماعة من

المشبهة إذ قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة والكلام عند الاشعري معنى
 قائم بالنفس سوى العبارة بل للعبارة دلالة عليه من الانسان فالتكلم عنده من قام به
 الكلام وعند المعتزلة من فعل الكلام غير أن تسميته العبارة كلاما أمّا بالجهان وأما
 بأشتر الالفاظ قال وارانته قديمة أولية متعلقة بجميع المراتب من أفعاله الخاصة
 وأفعال عباد من حيث انها مخلوقة لا من حيث انها مكتسبة لهم فمن هذا قال أراد
 الجميع خيرا وشرّا ونفعها وضرّها وكما أراد وعلم أراد من العباد ما علم وأمر بالتعلم
 حتى ~~كتب~~ في اللوح المحفوظ فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ولا يتبدل
 وخلاف المعلوم قد ورد الجنس محال الوقوع وتكليف ما لا يطاق جائز على مذهبه
 بالعله التي ذكرناها ولأن الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يسيق زمانين في حال
 التكليف لا يكون المكلف قادرا لأن المكلف لا يقدر على احداث ما أمر به فأما
 أن يجوز ذلك في حق من لا قدر له أصلا على الفعل لفعال وإن وجد ذلك منصوصا
 عليه في كتابه قال والعبد قادر على أفعال العباد إذا الانسان يجسد في نفسه تنفرقة
 ضرورية بين حركات الزعدة وبين حركات الاختيار والارادة واجعة إلى أن الحركات
 لا اختيارية حاصله تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر فمن هذا قال المكاتب
 هو المقذور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة ثم على أصل أي الحسن
 لا تأثير للقدرة الحادثة في الاحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف
 بالنسبة إلى الجوهر والعرض فلو أثرت في قضية الحدوث لآثرت في قضية حدوث
 كل محدث حتى تصلح لاحداث الالوان والطعوم والروائح وتصلح لاحداث الجوهر
 والاجسام فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء والارض بالقدرة الحادثة غير أن الله
 تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو يوجدها معها الفعل الحاصل إذا
 أراد العبد ويجزئ له ويسمى هذا الفعل ~~كسبا~~ فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا
 واحداثا وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطى عن
 هذا القدر قليلا فقال الدليل قد قام على أن القدرة لا تصلح للايجاد لكن لا تقتصر
 صفات الفعل أو وجوده واعتباراته على جهة الحدوث فقط بل هي هنا وجوده أو خروجه
 الحدوث من كون الجوهر جوهر امتحيزا قابلا للعرض ومن كون العرض عرضا ولونا
 وسوادا وغير ذلك وهذه أحوال عند متبقي الاحوال قال فجبهة كون الفعل حاصل
 بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة تسمى ذلك كسبا وذلك هو أثر القدرة الحادثة قال
 فإذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة الحادثة أو القادرة القديمة في حال
 هو الحدوث والوجود أو في وجهه من وجوه الفعل لم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة
 الحادثة في حال هو وصفه للحدوث أو في وجهه من وجوه الفعل وهو كون الحركة مثلا على
 هيئة مخصوصة وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقا ومن العرض مطلقا غير المفهوم

من القيام والاعتد وغيرهما حالتان متمايزتان فان كل قيام حركة وليس كل حركة قياما ومن المعلوم ان الانسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا أوجد وبين قولنا أصلي وصام وقعد وقام وكلا لا يجوز أن يضاف الى البارى بجهة ما يضاف الى العبد فكذلك لا يجوز أن يضاف الى العبد بجهة ما يضاف الى البارى تعالى فأثبت القاضي تأثيرا للقدرة الحادثة وأثرها هي الحالة الخاصة وهي بجهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل وتلك البجهة هي المتعينة لان تكون عقابله بالشواب والعقاب فان الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب ولا عقاب خصوصا على أصل المعتزلة فان بجهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود فالوجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح قال فاذا جاز لكم اثبات صفتين هما حالتان جازيئ اثبات حالة هي متعلق القدرة الحادثة ومن قال هي حالة بمعنى فنيها بقدر الامكان بجهة ما وعرفناها أى شئ هي ومثناها كيف هي ثم ان امام الحرمين أبى المعالى الجوينى قدس الله روحه تخطى عن هذا البيان قليلا قال أمانى القدرة والاستطاعة فيما بآباء العقل والحس وأما اثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفى القدرة أصلا وأما اثبات تأثير في حالة لا تعلق كنفى التأثير خصوصا الاحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم فلا يثابدا من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة لا على وجه الاحداث وانطلق فان المطلق يشعر باستقلال ايجادهم من العدم والائسان كايخص من نفسه الاقتدار يخص من نفسه أيضا عدم الاستقلال فالفعل يستند وجودا الى القدرة والقدرة تستند وجودا الى سبب آخر يكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة وكذلك يستند سبب الى سبب حتى ينتهي الى سبب الاسباب فهو الخالق للاسباب ومسبباتها المستغنى على الاطلاق فان كل سبب مستغن من وجه ومحتاج من وجه والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر وهذا رأى انما أخذه من الحكماء الالهيين وأبرزه في معرض الكلام وليس يقتض نسبة السبب الى السبب على أصلهم بالفعل والقدرة بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه وحينئذ يلزم القول بالطبع وتأثير الاجسام ايجادا وتأثير الطبايع في الطبايع احداثا وليس ذلك مذهب الاسلامين كيف وبدأى المحققين من الحكماء أن الجسم لا يؤثر في ايجاد الجسم قالوا الجسم لا يجوز أن يصدر عن جسم ولا عن قوة ما في جسم فان الجسم مركب من مادة ومصورة فالأثر لا من جهته أعنى مادته ومصورته والمادة لها طبيعة عدمية فلو أثرت لاثرت بمتاركة العدم والتالى بحال فالقادم اذا محال فنقضه حق وهو أن الجسم وقوة ما في الجسم لا يجوز أن يؤثر في جسم وتخطى من هو أشد تنقيها وأغوص بذكر اعن الجسم وقوة ما في الجسم الى كل ما هو جائز بذاته فقال كل ما هو جائز بذاته

لا يجوز أن يحدث شيئا ما فانه لو أحدث لاحد بمشاركه الجواز والجواز له طبيعة
عديمة فلو خلى الجواز وذاته كان عدما فلا أثر الجواز بمشاركه العدم اذى الى أن يؤثر
العدم في الوجود وذلك محال فاذا لا يوجد على الحقيقة الا واجب الوجود بذاته
وماسواه من الاسباب معدة لتقبل الوجود لا محدثات الحقيقة والوجود من
الحجب أن ما سجد كلام الامام أبي المعالي اذا كان بهذه المشابهة فكيف يمكن اضافة
الفعل الى الاسباب حقيقة هذا ونعود الى كلام صاحب المقالة قال أبو الحسن
الاشعري اذا كان الخلق على الحقيقة هو الباري تعالى لا يشترك في الخلق غيره
فاخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع قال وهذا هو تفسيره تعالى الله
وقال أبو الحسن الاسفرائيني اخص وصفه هو كون يوجب تمييزه عن الاكون كلها
وقال بعضهم نعم بقينا أن ما من موجود الا يتميز عن غيره بأمر ما والافقضى
أن يكون الموجودات كلها مشتركة متساوية والبارى تعالى موجود فيجب أن يتميز
عن سائر الموجودات بأخص وصف الا أن العسل لا ينتهي الى معرفة ذلك الاخص
ولم يرد به سمع فنقول نعم هل يجوز أن يدرك العقل فقهه خلاف أيضا وهذا قريب من
مذهب شمرار غير أن شمرارا أطلق لفظ الماهية وهو من حيث العبارة منكر ومن
مذاهب الاشعري أن كل موجود فيصم أن يرى فان المصحح للرؤية انما هو الوجود
والبارى تعالى موجود فيصم أن يرى وقد ورد في السمع بأن المؤمنين يرونه في الآخرة
قال تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الى غير ذلك من الآيات والاشبار قال
ولا يجوز أن تتعلق الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلته وانما شعاع أو على
سبيل انطباع فان ذلك مستحيل وله قولان في ماهية الرؤية أحدهما أنه علم مخصوص
ويعني بالمخصوص أنه يتعلق بالوجود دون العدم والثاني أنه ادراك والادراك العلم
لا يقتضي تأثيرا في المدرك ولا تأثيرا فيه وأثبت السمع والبصر للبارى تعالى صفتين هما
ادراك ورأى العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود وأثبت
اليدين والوجه صفات خبرية فنقول ورد بذلك السمع فيجب الاقرار به حكما
ورد ووضعه الى طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل وله قول أيضا في جواز
التأويل ومذهبه في الوجود والوعد والامعاء والاحكام والسمع والعقل مختات
للمعتزلة من كل وجه قال الايمان هو التصديق بالقلب وأما القول باللسان
والعمل بالاركان فمن فروعه فمن صدق بالقلب أى أقرب بوحدة اية الله تعالى
واعترف بالرحل تصديقا لهم فيما جاؤا به من عند الله تعالى بالقلب صح ايمانه حتى
لومات في الحال كان مؤمنا نجيا ولا يخرج من الايمان الا بانكار شيء من ذلك
وصاحب الكيفية اذا خرج من الدنيا من غير قوة يكون حكمه الى الله تعالى
اما أن يغفر له برحمته واما أن يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم اذا قال شفاعتي لاهل

السكاكر من أمتي وأما أن يهديه بمقدار حرمه ثم يدخله الجنة برحمته ولا يجوز أن يتخذ
 في النار مع الكفار لما ورد به السمع من إخراج من كان في قلبه ذريرة من الإيمان قال
 ولوناب لا أقول بأنه يجب على الله قبول توبته بحكم العقل اذ هو الموجب فلا يجب
 عليه شيء بل ورد السمع بقبول توبة التائبين واجابة دعوة المضطرين وهو المالك
 في خلقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلما دخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفا
 ولو أدخلهم النار لم يكن جورا اذ الظلم هو التصرف في ما لا يملكه المتصرف أو وضع
 الشيء في غير موضعه وهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم ولا فسب اليه جور قال
 والواجبات كلها اسمية والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضي تخصيصا وتقسيميا فمعرفة الله
 تعالى بالعقل تفصيل وبالسمع تجيب قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
 وكذلك شكر التمم وإجابة المطيع وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل ولا يجب
 على الله تعالى شيء مما بالعقل لا الإصلاح ولا الاصلح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل
 من الحكمة الواجبة فيقتضيه نقيضه من وجه آخر وأصل التكليف لم يكن واجبا
 على الله تعالى اذ لم يرجع اليه نفع ولا اندفع به عنه ضرر وهو قادر على مجازاة العبيد ثوابا
 وعقابا وقادر على الافصال عليهم ابتداء فتكر ما وفضل والثواب والتفضل والتعظيم
 والالطف كما منه فضل والعقاب والعذاب كما عدل لا يشل عما يفعل وهم يستلون
 وانبعاث الرسل من القضاء بالجزاء لا الواجبة ولا المستحبة ولكن بعد الانبعاث
 تأييدهم بالمعجزات ومعهم من الموفقات من جملة الواجبات اذ لا بد من طريق
 للسمع يسلكه فيعرف به صدق التلقي ولا بد من ازالة العلة فلا يقع في التكليف
 تناقض والمعجزات فعل خارج للعادة مقترن بالتصديق سليم عن المعارضة فيزول منزلة
 التصديق بالقول من حيث القرينة وهو منقسم الى خرق المعتاد والاثبات غير المعتاد
 والكرامات الاولياء حق وهي من وجه تصديق الانبياء وتأكيده المعجزات والايمان
 والطاعة بتوفيق الله تعالى والكفر والمعصية بخلافه والتوفيق عنده خلق القدرة
 على الطاعة والخذلان خلق القدرة على المعصية وعند بعض أصحابه تسير أسباب الخير
 هو التوفيق وبضده الخذلان وما ورد به السمع من الاخبار عن الامور الغائبة
 مثل القوم والوح والعرش والكرسي والجنة والنار فيجب اجراؤها على ظاهرها
 والايمان بها كما جاءت اذ لا استحالة في اثباتها وما ورد من الاخبار عن الامور المستقبلة
 في الآخرة مثل سؤال القبر والثواب والعقاب فيه ومثل الميزان والحساب والصراف
 وانقسام الفريقين فرب في الجنة وفريق في السعير حق يجب الاعتراف به واجراؤها
 على ظاهرها اذ لا استحالة في وجودها والقرآن عندهم معجز من حيث البلاغة
 والنظم والقصاحة اذ خير العرب بين السيف وبين المعارضة فاختاروا أشد القسمين
 اختيارا معجز عن المعارضة ومن أصحابه من اعتقد أن الاجتهاد في القرآن من جهة

صرف الدواعي وهو المنع من المعتاد ومن جهة الاخبا عن الغيب وقال الامامة
 تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين اذ لو كان ثمة نفس لما خفي والدواعي
 تتوفر على ظله وانتهوا في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر رضي الله تعالى عنه ثم اتفقوا
 على عمر بعد تعيين أبي بكر رضي الله عنهم واتفقوا بعد التوروى على عثمان رضي الله
 عنه واتفقوا بعد على علي كرم الله وجهه ورضي الله عنه وعم مرتبوت في الأصل
 ترتيبهم في الامامة وقال لا تقول في عائشة وطهمة والزبير الا أنهم لم يرجعوا عن الخطا
 وطهمة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة ولا تقول في حواصة وعمر بن ابي
 الا أنهم حابقياء على الامام الحق فقاتلهم على مقاتله أهل النخبة وتأهل للنزفهم
 الشراة المارقون عن الدين بخبر النبي صلى الله عليه وسلم ولقد كاد على عليه السلام
 على الحق في جميع أحواله يدور الحق معه حيث دار (المشبهة ان السلف من اصحاب
 الحديث لم يروا وتوغل المعتزلة في علم لكلام وبخلافه السنة التي عهدوها من السنة
 الراشدين ونصرهم جماعة من بني أمية في قولهم بالقدر وبجاعة من خلفاء بني العباس
 على قولهم بنى الصفات وخلق القرآن تغييرا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في
 متشابهات آيات الكتاب وأخبار النبي صلى الله عليه وسلم فأما أحد بن حنبل وداود
 ابن علي الاصفهاني وجماعة من أئمة السلف بطروا على مناهج الحق المتقدمة عليهم
 من اصحاب الحديث مثل مالك بن انس ومقاتل بن سليمان وسلكوا طريق السلامة
 فقالوا انهم بما ورد به الكتاب والسنة لا يتعرض لتأويل بعد أن تعلم قطعاً ان الله عز
 وجل لا يشبه شيئا من الخلق وأن كل ما يمثل في الوهم فاختاره الله ومقدره وكانوا
 يحترزون عن التشبيه الى غاية أن قالوا من حرك يده عند قرأته خلقت يدي أو أشار
 بأصبعه عند روايته قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن وجب قطع يده وقطع
 أصبعه قالوا انما وقفنا في تفسير الآية وتأويلها الامر من أحد هما المنع الوارد في التنزيل
 في قوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء
 تأويله وما يعلم تأويلها الا الله والراضون في العلم يقولون أمثابه كل من عند ربنا فنحن
 آمنابه وحترزون الزيغ والثاني أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق والقول في صفات
 الباري تعالى بالخلق غير جائز فمأولنا الآية على غير مراد الباري فوقنا في الزيغ بل
 نقول كما قال الراضون كل من عند ربنا آمننا بما هو ومدة قناباطه وكان عمله الى
 الله تعالى ولستنا مكلفين بعرفة ذلك اذ ليس من شرائط الايمان وأركانه واحتياط بعضهم
 أكثر احتياط حتى لم يفسر اليه بآثاره ولا الوجه والاستواء ولا ما ورد من جنس
 ذلك بل ان احتياج في ذكرها الى عبارة عبر عنها بما ورد لفظا بلفظ هذا هو طريق
 السلامة وليس من التشبيه في شيء غير أن جماعة من الشيعة الغالية وجماعة من
 اصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين من الشيعة ومثل

مضروكهمس وأحد الهبيسي وغيرهم من أهل السنة قالوا معبودهم مودة ذات
أعضاء وأبدان روحانية يجوز عليه أن تتقال والتزول والصعود والاستقرار والتكن
فأما مشبهة الشبهة فبأنهم في مقالاتهم في باب الغلاة وأما مشبهة الحشوية فذكر
الاشعري عن محمد بن عيسى أنه سأل عن مضروكهمس وأحد الهبيسي أنهم أجازوا
على ربهم الملازمة والمصاحفة وأما المتخلصين من المسلمين بما يتونه في الدنيا والآخرة
إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاقتصاد المحض وسكنى السكينة
عن بعضهم أنه كان يجوز في الدين أن يزوره ويزورهم وسكنى عن داود الحواري أنه
قال اعرفني من الفرج واللحمة واستلوني مما وراء ذلك وقال إن معبودهم جسم ولحم
ودم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ومع ذلك جسم
ولحم لا كالأجسام ولحم لا كاللحم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات وهو لا يشبه
شيئاً من الموجودات ولا يشبه شيئاً وسكنى عنه أنه قال هو أجوف من أعلاه إلى صدره
صعدت ما سوى ذلك وأنه وفرة سوداء وله شعر قطط وأما ما ورد في التنزيل من
الاستواء واليمين والوجه والجنب والهي والأتان والفوقية وغير ذلك فأجروها
على ظاهرها أعني ما يفهم عند الإطلاق وكذلك ما ورد في الأخبار من الصورة في قوله
عليه السلام خلق آدم على صورة الرحمن وقوله خرق طينه آدم بيده أربعين صباحاً وقوله
وضع يده أو كفه على كتفي وقوله حتى وجدت برداً أنا له على كتفي الخ غير ذلك أجروها
على ما يتعارف في صفات الأجسام وزدوا في الأخبار ما كاذب وضعوها ونسبوها
إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأكثرها مقتسة من اليهود منهم الله فأن التشبيه فيهم
طباع حتى لو اشتهكت عيناه فمادته الملائكة ويك على حاقان فوح حتى ومعدت عيناه
وان العرش ليشط من تحته كاطيط الرجل الجليدي وأنه ليفضل من كل جانب أربع
أصابع وروى المشبهة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لقيت ربى وصالحني وكلمني
ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برداً أنا له وزادوا على التشبيه قولهم في القرآن أن
الحروف والأصوات والرقوم المكتوبة قد جمية أزياء وقالوا لا يعقل كلام ليس بحرف
ولا كلمة واستدلوا فيه بأخبار منها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ينادي الله تعالى
يوم القيامة يسمعه الأولون والآخرون ورووا أن موسى عليه السلام كان يسمع كلام
الله بكسر السلاسل وقالوا لاجتمع السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال
هو مخلوق فهو كافر بالله ولا تعرف من القرآن إلا ما هو بين أظهرنا فمنصره ونسعه
ونفروهم ونكتبه (والخالفون) أما الممتزلة فوافقة لنا على أن هذا الذي في أيدينا كلام الله
وخالفنا في القديم وهم مجبورون بإجماع الأمة وأما الأشعرية فوافقة لنا على أن
القرآن قدم والخالفون في أيدينا ليس في الحقيقة كلام الله وهم
مجبورون أيضاً بإجماع الأمة أن المشار إليه هو كلام الله فأنما أثبات كلام هو صفة

قائمة بذات الباري تعالى لا تبصرها ولا تكتسبها ولا تقرؤها ولا تسمعها فهو مخالفة
 الاجماع من كل وجه فخص نعتة قد أنما بين الدفين كلام الله أنزله على لسان جبريل
 عليه السلام فهو المكتوب في المصاحف وهو المكتوب في اللوح المحفوظ وهو الذي
 يسمعه المؤمنون في الجنة من الباري تعالى بغير حجاب ولا واسطة وذلك مع في قوله
 سلام قولاً من رب رحيم وقوله تعالى لموسى عليه السلام اني انا الله رب العالمين
 وما جئتكم بشيء عسير واسطة حين قال وكلم الله موسى تكليماً وقال اني اصطفيتك على
 الناس برسالاتي وبكلامي وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب
 التوراة بيده وخلق الجنة عدن بيده وخلق آدم بيده وفي التنزيل وكتبناه في الالواح من
 كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء فالواضع لا يزيد من أنفسنا ولا تدارك بعقولنا
 أمراً ولم تتعرض والسلف قالوا ما بين الدفين كلام الله قلنا هو كذلك واستشهدوا
 عليه بقوله تعالى وان أحد من المشركين استجرك فأنكره حتى يسمع كلام الله ومن
 المعلوم أنه ما سمع الا هذا الذي نقرؤه وقال انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يحسه
 الا المطهرون تنزيل من رب العالمين وقال في مصحف مكتومة مرفوعة مطهرة بأيدي
 سفرة كرام برورة وقال انما أنزلناه في ليلة القدر وقال شهر رمضان الذي أنزل فيه
 القرآن الى غير ذلك من الآيات ومن المشبهة من مال الى مذهب الخلوية وقال يجوز
 أن يظهر الباري بصورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل في صورة أعرابي وقد
 قيل لمريم عليها السلام بشرى يا عذراء حمل قول النبي صلى الله عليه وسلم لقيت ربي
 في أحسن صورة وفي التوراة عن موسى عليه السلام شافته الله تعالى فقال لي
 كذا (الكرامية) أحصاب أبي عبد الله بن كزّام وانما عددنا من الصفات فانه كان
 عن ثبت الصفات الا أنه ينهى فيها الى التعصّب والتشبيه وهم طوائف يبلغ عددهم الى
 اثني عشرة فرقة وأصولها ست العابدية والتونية والرزقية والاسحاقية والواحدية
 والهيكلية ولكل واحد منهم رأى الا أنه لم يسد ذلك عن علماء معتبرين بل عن
 سفهاء أغصان جاهلين نص أبو عبد الله على أن معبوده على العرش استقر على أنه
 بجهة فوق ذاتاً وأطلق عليه اسم الجوهر وقال انه احدى الذات احدى الجوهر وانه
 محاسن العرش من الصفحة العليا وجوز لا انتقال والتحول والنزول ومنهم من قال انه
 على بعض اجزاء العرش ومنهم من قال امتلاء العرش به والمتأخرون منهم صاروا الى
 أنه تعالى بجهة فوق ومحاذ للعرش ثم اختلفوا فقال العابدية ان بينه وبين العرش
 من البعد والمسافة ما لو قد رمته غولاً بالجواهر لا وصلت به وقال محمد بن الهيصم بعداً
 لا يتناهى وانه مبين للعالم بينونة أزلية وفي التحيز والهاذلة وأثبتت القوقبة والمباينة
 وأطلق أكثرهم لفظ الجسم عليه والمقاربون منهم قالوا نعمي بكونه جسماً أنه قائم بذاته
 وكذا هو حد الجسم عنده وبنا على هذا أن من حكم على القائلين بأنفسهم أنهم ماتوا

أن يكونا متجاورين أو متباينين ففرض بعضهم بالتجاور مع العرش وبعضهم بالتباين
 وربما قالوا ولما كان البارئ قائما بنفسه وجب أن يكون بجهة من العالم ثم أعلی الجهات
 وأشرفها جهة فوق فقلنا هو بجهة فوق بالذات حتى إذا رأى مدى من تلك الجهة ثم
 أهدم اختلاف في النهاية ففهم من أيته الله من ست جهات ومنهم من أثنى بها من جهة تحت
 ومنهم من أنكر النهاية فقال هو عظيم بمعنى أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش
 شتمته وهو فوق كله على الوجه الذي هو فوق جرم منه وقال بعضهم معنى عظمته أنه
 يلاقى مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد وهو يلاقى أكثر أجزاء العرش
 وهو العلى العظيم إلى هنا من المثل والنقل للشهرستاني وللصكراتية مقالات أخرى
 فاسدات تركناها بحثا شيا عن تمكثير السواد بلا طائل (الفصل الحادي عشر
 في الصفات الجوهرية) وهي الابدان والوجه والعين والجنب والاستواء زعم أبو الحسن
 في أحد أقواله أن الابدان عبارة عن صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الإيجاد على سبيل
 الاصطفاء والوجه عبارة عن صفة أخرى وراء الذات والعين عبارة عن صفة أخرى
 سوى البصر والاستواء عبارة عن صفة بها يصير مستويا على العرش وواقفه
 أبو اسحق الاسفرايين على ذلك إلا أن الأشعري زعم أنه لا طريق إلى اثبات هذه
 الصفات إلا بالتجرب والاسفرايين حاول اثبات هذه الصفة المسماة باليد بلبس العقل
 وزعم في قوله الثاني أن المراد من اليد القدرة ومن الوجه الوجود ومن العين البصر
 ومن الاستواء الاستيلاء وهو مذهب القاضي وجهور المعتزلة وهو الصحيح لنا أن
 الصفات التي تثبتونها لا تسمى بهذه الأسماء لا حقيقة ولا مجازا لأن من شرط كون
 اللفظ حقيقة في شيء أو مجازا فيه استعمال أهل اللغة تلك اللفظة فيه وذلك انما يمكن
 ان لو كان المعنى مقولا لهم وما ذكره من الصفات غير معقول لهم فلا يمكن جعل
 هذه الالفاظ حقيقة ولا مجازا فيها ولما أثنى أن يتسك بالعقل والنقل أما العقل وهو
 أن الإيجاد على سبيل الاصطفاء والاکرام لا بد من صفة مؤثرة وليست تلك الصفة
 هي القدرة لأن تأثيرها عام فلا بد من صفة أخرى وأما النقل فهو قوله تعالى ما منكم
 أن تسجد لما خلقت بيدي فلو كان المخلوق باليد مخلوقا بالقدرة فقط لكانت عليه هذا
 الحكم حاصله في غير آدم فتكون العلة المنصوصة منقوضة وأنه غير جائز والجواب عن
 الأول أن الإيجاد على سبيل الاصطفاء عبارة عن الإيجاد مع الأكرام وذلك
 لا يستدعي صفة أخرى وعن الثاني أنه من الجائز أن تكون العلة هي الخلق بالقدرة
 مع إرادة الأكرام وذلك غير موجود في حق غير آدم من نهاية القول للإمام الرازي
 عليه الرحمة (الفصل الخامس عشر) في أنه تعالى هل هو وصوف بأدراك الشئ
 والذوق واللمس أثبت القاضي والامام هذه الأدراك الثلاثة لله تعالى وزعموا
 أن لله تعالى خمسة أدراك كانت وزعت المعتزلة البصرية أن كون الله تعالى حيا يقتضي

أدراك هذه الأمور بشرط حضورها إلا أبا القاسم بن سبلويه فإنه نفي كونه تعالى
مدركاً للألذَّة واللاذَّة وأما الأستاذ أبو إسحق فإنه نفي عن الله تعالى هذه الأدراك كانت
والأقول مذهب القانسي من الكتاب المذكور (الفصل السادس عشر) في أنصر
وصف الله تعالى ذهب أبو الحسن إلى أنه القدرة على الاختراع واستدل بقوله تعالى
سكينة عن موسى قال رب السموات جوايا عن قوله وما رب العالمين وهو كونه رباً
اشارة إلى القدرة على الاختراع ومنهم من زعم أن ذلك هو الاستغناء وكل ذلك
باطل بل الصحيح أنه تعالى مخالف لخلقته لئلا ينفك عنه (الفصل السابع عشر)
في حصر الصفات أقوى ما قيل فيه أن الله كلفنا معرفته فلا بد لنا من طريق إلى ذلك
والواقع التكليف بالحال والطريق لنا ليس إلا أفعال الله تعالى وأفعاله لا تدل إلا على
هذا القدر من الصفات بدليل أن القوة إذا ما موصوفة بهذا القدر من الصفات
فإنه يصح منه الألوهية فنبت أن ما وراء هذه الصفات لم يوجد علمها دلالة أصلاً
فوجب فيها (إلى هنا من نهاية القول من آخر النصف الأول) لا يخفى أن عدم
الدليل لا يستلزم عدم المدلول فكيف يجب نفيها واستهجن من الاستعارات قول
أبي تمام

لا تسقي ماء الملام فائق * صب قد استعذبت ماء بكائي

أدليس يظهر للملام شبهة بشيء مائع مستكره كالمنخل أو الخوض الآجن مأوّه
حق يشبه به ويضاف إليه الماء ورشح بالسقي قيل كأنه توهم للملام بالاملاحة
تشبيهه بشيء مائع مستكره شيئاً رقيقاً به قوام سر يانه في النفس وتأثيره فيها وأطلق
عليه اسم الماء ورشح هذا الإطلاق بذكر السقي ومع هذا لا يخفى كونه مجازاً مستهجن
ويحكي أن بعض الطرفاء المعاصرين لا يقيم لتمام السقي قوله هذا جهاز إليه كوزاً
وقال أبعث لي في هذا قلباً من ماء الملام فقال أبو تمام أبعث لي ريشة من جناح
الذئب حتى أبعث لك قلباً من ماء الملام فإن صرح هذا فقد أخطأ أبو تمام لأن استعارة
الجناح للذئب في غاية الحسن وأين هذا من ماء الملام (من أنوار الريح في أنواع البديع)
لابن المعصوم وهذا كتاب لم يؤلف مثله في البديعيات الطبع والطبيعة والطباع
ككتاب السحبة جبريل عليها الإنسان أو الطباع ككتاب ما ركب فيها من العلم
والمنشرب وغير ذلك من الأسلاك التي لا تزالنا كالطابع كصاحب قاموس الطبيعة
عبارة من القوة السارية في الأجسام بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي (من تعريشات
السيد) الطبع هو ما يكون مبدءاً للحركة مطلقاً سواء كان له شعور كحركة الحيوان
أو لا كحركة الفلك عند من لم يجعله شعراً وهو الصورة النوعية أو النفس والطبيعة
ما يكون مبدءاً للحركة من غير شعور والنسبة بينهم بالعموم والخصوص
مطلقاً فالعام هو الطبع والطبيعة تطلق على النفس باعتبار تدبيره للبشر

على التفسير لا الاختيار وقد تطلق على الصورة النوعية للسلطان والطبع قوة
لأنفس في ادراك الدقائق واللبقة قوة في الانسان بها يختار التصحيح من طرف
التواكيب من غير تكلف وتتبع قاعدة موضوعه لذلك وذلك مثل اتفاق
طبائع العرب الاولين على رفع الفاعل ونصب المفعول وبإضافة المضاف اليه وغير ذلك
من الاحكام المستنبطة من تراكمهم من كليات أبي البقاء الكفوي قال
الزمخشري في صورة البقرة عند تفسير قوله تعالى الذين يأكلون الربا لا يقومون
الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس الآية لا يقومون اذا بقوا من قلوبهم
الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان أي المصروع وتخبط الشيطان من زعمات
العرب يزعمون أن الشيطان يتخبط الانسان فيصرع ويخبط الضرب على غير استواء
كتخبط العشواء فورد على ما كانوا يعتقدون والمس الجنون ورجل محسوس وهذا أيضا
من زعماتهم وأن الجن يمس به فيقتل عقله وكذلك جن الرجل معناه ضربه الجن
ورأيتهم لهم في الجن قصص وأخبار وعجائب وانكار ذلك عندهم ككفار
المشاهدات انتهى (قال في سورة آل عمران) عند تفسير قوله تعالى وإني أعيدنها
بلك وذريته من الشيطان الرجيم الآية وما يروى من الحديث ما من مولود يولد
الا والشيطان يمسّه حين يولد فيستل صارخا من مس الشيطان اياه الا حرم وإبناها
فألقه أعلم بعصته فان صح فعناه أن كل مولود يطمع الشيطان في أهوائه الا حرم وإبناها
فأنما كانا معصومين وكذلك كل من كان في صفتهما كقوله تعالى لا تخوفهم أجمعين
الاعباد لهم منهم المخلصين واستم له صارخا من مسه فيقبل وتصور اطعمه فيه
كانه يمس ويضرب بيده عليه ويقول هـ ذا من أغربه ونحوه من التخييل قول ابن
الرومي

لما تؤذن الدنيا به من صروقه • يكون بكاء الطفل ساعة يولد •

وأما حقيقة المس والخمس كما يتوهم أهل الحشوف كالأولوسلط ابليس على الناس
ينفخهم لامتلات الدنيا صراخا عياطا عما يلبون به من فحشه انتهى (وقال في سورة
الانعام) عند قوله تعالى كالذي استوثقه الشياطين في الارض حيران الآية كالذي
ذهبت به مرده الجن والغيلان في الارض المهمة حيران تأثرا لاهل الجادة لا يدري
كيف يصنع وهذا مبني على ما زعمه العرب وتعتقد من أن الجن تستهوي الانسان
والغيلان تستولي عليه كقوله تعالى كالذي يتخبطه الشيطان من المس فشيبه به
الضال عن طريق الاسلام التابع لخطوات الشيطان والمساوون بدعوه اليه فلا يلتفت
اليهم انتهى فجاءوا الله عنده بأسماء الناس كالأسماء في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا
خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمركم بالسوء الفحشاء وأن تقولوا على الله
ما لا تعملون حلالا مقبول كلوا أو حال من محاف في الارض طيبا طاهرا من كل شبهة

ولا تتبعوا خطوات الشيطان فقد خلوا في سرام أو شبهة أو تحرير حلال أو تحليل سرام
ومن التبعض لأن كل ما في الأرض ليس بما كول وقرئ خطوات بضمين وخطوات
بضمه وسكون وخطوات بضمين وهمزة جعلت الضمة على الطاء كأنها على الواو
وخطوات بفتحين وخطوات بفتحة وسكون والخطوة المزة من الخطو والخطوة ما بين
قدمي الخاطي وهذا كالفرقة والغرفة والقبضة والقبضة يقال اتبع خطواته ووطئ
على عقبه إذا اتقى به واستن بسنته ميم ظاهر العداوة لا خفاء به إنما يأمركم بيان
لوجوب الانتهاء من اتبعه وظهور عداوته أي لا يأمركم بخير قط أعيا يأمركم بالسوء
بالقبض والقبح والنقص وما يتبعوا والخط في القبح من العظام وقيل السوء ما لا حسنة فيه
والفتنة ما يجب الخد فيه وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وهو قولكم هذا حلال
وهذا حرام بغير علم ويدخل فيه كل ما يضاف إلى الله مما لا يجوز زعمه من الكشف
(من الغرائب) حديث ابن عمر بينهما نحن قعود مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
على جبل من جبال تهامة إذا قبل شئ في يده مصافه سلم على رسول الله صلى الله
عليه وسلم فرد عليه السلام فقال ثم الجن وهمهم من أنت قال أنا هامة بن الهيم بن
الاقيس بن ابليس قال وليس ينسك وبين ابليس الأبو أن قال ثم قال فمكم أني كنت
من الدهر قال أنفبت الدنيا عمرها الا قلب لا قال زد على ذلك قال كنت وأنا غلام ابن
أعوام أفهم الكلام أمر بالآكام وآخر بافساد الطعام وقطيعة الارحام فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ينس لعمر الله عمل الشيخ المتوهم أو الشاب المتأزم قال زدني
من التعداد قال اني نائب إلى الله اني كنت مع قوح في مسجده ومع من آمن من قومه
فلم ازل أعاتبه على دعونه على دمه حتى بكى عليهم وأبكاني وقال لا جرم إلى على ذلك
من التاديب وأعوذ بالله أن أكون من الجاهلين قلت يا قوح اني عني شرك في دم السعيد
ها بيل بن آدم فهل يقبل من قوبة عند ربك قال يا هام هم بالخير وأفعله قبل الحسرة
والندامة اني قرأت فيما أنزل الله على أنه ليس من عبدة ثاب إلى الله بالقاذبة ما بلغ
الاتاب الله عليه فتم ونوضاً وأبعد الله بجدتين قال فقامت من ساعتي على ما أمرت
فناداني ارفع رأسك فقد أنزلت فيك من السماء نفرت لله ساجداً وكنت مع هود
في مسجده مع من آمن به من قومه فلم ازل أعاتبه على دعونه على قومه حتى بكى
عليهم وأبكاني وكنت زوار البعقوب وكنت مع يوسف بالمكان المكين وكنت أني
الساس في الاودية وأنا ألقاهم الآن واني لقيت موسى بن عمران وعلي من التوراة
وقال ان لقيت عيسى بن مريم فأقرته في السلام واني لقيت عيسى بن مريم فأقرته
من موسى السلام واني عيسى قال لي ان لقيت محمداً فأقرته في السلام فأرسل رسول
الله صلى الله عليه وسلم عيني فبكى ثم قال على عيسى السلام ما دامت الدنيا وعليك
يا هامة يا داتك الامانة فقال يا رسول الله افعل بي ما فعل موسى بن عمران فإنه

علماني من التوراة فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة المرسلات وهم يتساولون
واذا الشمس كورت والماؤذين وقل هو الله أحد وقال ارفع اليها حاجتك يا هامة
فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولبنه الينا (عق) من طريق اسحق بن بشر
الكاهلي وجاء من حديث أنس من طريق أبي سلمة محمد بن عبد الله الانصاري
بنحوه هكذا قال العقيلي بنحوه ولم يسمه ثم قال وليس الحديث أصح (تعقب) بأن
الكاهلي قد تابعه محمد بن أبي معشر رواه البيهقي في الدلائل وقال عقب أخرجه
أبو معشر روى عنه الكبار إلا أن أهل الحديث ضعفوه قال وقد روى من وجه آخر
هذا أقوى منه وجاء أيضاً من حديث هر أخرجه أبو نعيم من طريق عطاء الخراساني
عن ابن عباس عن هر وأخرجه الفاكهي في أخبار مكة عن ابن عباس ولم يذكر هر
وأخرجه جعفر المستغفري في العصابة عن سعيد بن المسيب وقال قال هر ولحديث
أنس طريق ثان ليس فيه أبو سلمة الانصاري أخرجه أبو نعيم في الدلائل وجاء عن
عائشة مرفوعاً أن هامة بن الهيم بن الاقدس في الجنة أخرجه علي بن الأشعث أحد
المترولين المتهمين في كتاب السنن انتهى عن الكتاب المسمى بتنزيه الشريعة المرفوعة عن
الاخبار الموضوعة لعلي بن محمد بن علي بن موانق الشافعي الكوفي ذكره في كتاب
القدماء في الفصل الثاني منه وهو الذي فيما حكم ابن الجوزي بوضعه وتعقب فيه
على ترتيب الكتاب المذکور كما اشترطه وصرح به في ديباجته حذره مدينة الرها من
أعمال الرقة (فيما يخلق بالهام الطيور والوحوش) قال القاشاني في التأويلات عند
تفسير سورة الفيل قصة أصحاب الفيل مشهورة وواقعهم كانت قرية من عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي إحدى آيات قدرة الله وأثر من آثار خلقه على من
اجترأ عليه بهتك حرمة والهام الطيور والوحوش أقرب من الهام الانسان ليكون
نفوسهم ساذجة وتأثير الايجار بخاصية أودعها الله تعالى فيها ليس يستنكر ومن
اطلع على عالم القدرة وكشفه عجائب الحكمة عرف كمية أمثال هذه وقد وقع
في زمانها مثلها من استيلاء الفار على مدينة ايور وفساد ذرعهم ورجوعها
في البرية إلى شطجيجون وأخذ كل واحدة منها خشبة من الايكة التي على شط النهر
ودكوبها عليها وعبورها بها من النهر فهي لا تقبل التأويل كاحوال القيامة وأمثالها
انتهى من الكتاب المذکور (صوفي) ككوشد مجموع فلكيات وعنصرات
يكبدت كعقل اول روح اوست ونفس كلبه اورد وحيات كواكب سبعه
ونواب وقيران قواي او وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وشيخ درفص
هودي كويد العالم صورة الحق وهو روح العالم المدبر له فهو الانسان الكبير وشيخ
شهاب الدين درتلو صحت كويد الحكما أخذوا العالم حيوانا واحداً سمو اجسمه
جسم الكل له نفس واحدة فاطقة هي مجموع النفوس وعقل واحد هو مجموع العقول

وسموا بمجموع النفوس نفس الكل ومجموع العقول عقل الكل وأكثروا من خص العالم
بالدعاء غير ملتفت إلى الكائن الفاسد ورجعوا بكل كل من الثلاثة بالحرم الأعلى
ونفسه وعقله من شرح ديوان على **ك**تم الله وجهه للقاضي مير حسين الميرادي
(في تحقيق معنى الهبولي) اعلم أن لانزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه
مفهوم الهبولية ومسماها أي أمر يقبل الاتصال والانفصال اللذين يطران
في الجسم على أنواع الأجسام المحسوسة من حيث هي أجسام ويقبل الهيات
النطقية والحيوانية والرمادية وغير ذلك وذلك الأمر هو المسمى بالمادة أو الهبولي
أو السجدة على اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه
إذا قبل **ب**كون الحيوان من الطين أو خلق الإنسان من نقطة أمه فلا يخلو
أما أن يكون الطين باقيا طينا وحيوانا والنطفة نطفة وجسد إنسان حتى يكون
في حالة واحدة طينا وحيوانا أو نطفة وجسد إنسان وهو محال وأما أن **ي**كون
بطلت النطفة بأكملها حتى لم يبق منها شيء أصلا وكذا الطين ثم حصل الإنسان
أو حيوان فثبته ما صارت النطفة إنسانا وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك
شيء بطل بأكليته وهذا شيء آخر حصل جديدا بجميع أجزائه وأما أن يكون الجوهر
الذي كانت فيه الهيئة الطينية أو النطفية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه
هيئة إنسان أو هيئة حيوان والقسمان الأولان باطلان لأن كل من زرع بذرا
لينبت شيء منه أو تزوج ليكون له ولي يحكم على الزرع بأنه مر بذرو ينفق بين ولده
وغيره بأنه من مائه وان عاند معاندا لا يلتفت اليه ويكذبه بالحدس المناسب فظهر
أن الهبولي من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيه اختلاف واتخاذ الخلاف
في أن ذلك الأمر أجزاء لا تنجز أو مستلا أو ما في حكمها مما يتقسم في جهة أو جهتين
متناهية أو غير متناهية **ك**ما ذهب اليه المتكلمون أو أجسام صغيرة صلبة
لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو حذهب ذي مقرطيس أو نفس الجسم بما هو جسم
كما هو رأي جماعة من القدماء أو أمر أبسط من الجسم كما عليه رأي المعتزلين
من المشائين فإذ الجسم عند أصحاب المذاهب الثلاثة الأول واحدة بالثخص
كثيرة بالاتصال والحكمة لما أقاموا الجحج على ابطال هذه الآراء اتفقوا على أن
ما يقبل الاتصال والانفصال في الأجسام شيء واحد بالثخص لا كثرة في حد ذاته
بحسب نفس الأمر محفوظ الوجود في حالي الاتصال والانفصال وهو الهبولي
عندهم انتهى من شرح هداية الحكمة لصدر الدين الشيرازي صاحب الاسفار
الأربعة والشواهد الربوبية (هو المعز) قال في اخوان الصفا في الرسالة المسماة
بالموسيقية وهي الرسالة الرابعة من القسم الأول من الرياضيات (فصل) اعلم
أن النطفة إذا ملت في رحم من الآفات العارضة هنالك ومن تغير المزاج فساد

الاشلاط ومناحي أشكال الفلك عند مسقط النقطه وعند المبادئ شهرها
 بشهر وقت غيبه البدن وكنت صورة الجسد وخرج الطفل من الرحم صحيح النسيه
 تام الصورة كان طول قامته ثمانية أشبار وشهره سواء من رأس وكتفيه الى أسفل
 قدميه شبران ومن رأس وكتفيه الى حقويه شبران ومن رأس فؤاده الى مفروق
 رأسه شبران واذا فتح يديه ومدتهما عشرة ويسره كما يفتح الطائر جناحيه وجسد
 ما بين رواق أصابع يده اليمنى الى رواق أصابع يده اليسرى ثمانية أشبار
 النقص من ذلك عند ترقوته والربع عند عرقبيه واذا مديده الى فوق رأسه ووضع
 رأس البرهكار على سترته ونفع الى رواق أصابع يديه ثم أدير الى رواق أصابع
 رجله كان البعد بينهما متساويا عشرة أشبار وزيادة ربع على طول قامته ويوجد
 طول وجهه من رأس ذقنه الى خبت الشعر فوق جبينه شبرا ونحنا ويوجد الطول
 ما بين أذنيه شبرا ورعا ويوجد طول أنفه ربع شبر وطول شق عينيه كل واحد شبر
 وطول جبينه ثلث طول وجهه ونحسه ويوجد شقفه وشفتيه كل واحد منهما
 مساويا لطول أنفه وطول قدميه كل واحد شبرا وربع شبر وطول كفه من رأس
 الكرسوع الى رأس الاصبع الوسطى شبرا ويوجد طول ابهامه وطول خنصره
 متساويين ورأس البنصر زائد على رأس الخنصر عن شبر وكذلك زيادة الوسطى
 على البنصر وكذلك على السبابة ويوجد عرض صدره شبرا ونصفا وبعد ما بين ثدييه
 شبرا وبعد ما بين سترته الى عاتقه شبرا ومن رأس فؤاده الى رأس ترقوته شبرا ويوجد
 بعد ما بين منكبيه شبرين وعلى هذا القياس والمثال يوجد اذا احتير طول امعائه
 ومسايريه وعروق جسده والعصيات للمسك كانت اعظامه وأوتار مفصاه له
 متناسبات بعضها لبعض طولا وعرضا ومقابله ما ذكرنا من مناسبات مقادير
 أعضائه الظاهرة وعلى هذا المثال والقياس يوجد نسيه أبدان سائر الحيوانات
 متناسبة أعضاها كل صورة في كل نوع منها مناسبة للجمله بدنه أو بعض البعض
 ومناسبتها انما بالكيفية أو بالكمية أو بما جعلا لا يحل شيئا إذا سلمت من الآفات
 عند الابتداء وعند النشوء من فساد المزاج وتغير الاخلاط ومناحي أشكال
 الفلك وعلى هذا القياس والمثال يعملون الصنائع الخذاق مصنوعاتهم من الاشكال
 والصور والتماثيل متناسبات بعضها لبعض في التركيب والتأليف والمهندام
 كل ذلك اقتداء بصنعة البلدي وقسما يجمع كمنه جل شأنه كما قيل في حد
 الفلسفة انما التشبيه بالاله بحسب الطاقة البشرية انتهى وقد حزنه بمدينة رها
 (وما يجب حفظه) ليعلم أن الخلاف بين الحكماء وبين غيرهم من الفرق ثلاثة
 أقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كسميتهم صانع العالم جوهرا مع
 تفسيرهم الجوهري بأنه الموجود لا في موضوع القائم بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم

القسم الثاني ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الأنبياء منازعهم فيه كقولهم إن خسوف القمر عبارة عن انجلاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس من حيث أنه يقتبس نوره من الشمس والأرض كرة والماء محيط بهم من الجوانب فإذا وقع القمر في ظل الأرض انقطع عنه نور الشمس وهكذا قولهم إن خسوف الشمس عبارة عن وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة وهذا المعنى أيضا لا يخوض في إبطاله إذ لا يتعلق به غرض ومن ملأن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين فقد جئنا على الدين وضعف أمره فإن هذه الأمور تقوم عليها أركان من عند مدسة حساية لا يبقى معها ريبه نحن بطالع عليها لمحقق أدلتها ويصبر سببها عن وقت الكونين وقدرهما ومدة بقائهما إلى الانجلاء إذا قيل له إن هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وإنما يستريب في الشرع وضرب الشرع عن نصره لا بطريقته أحكم من يظن فيه بطريقته وهو كما قيل عدو عقل خير من صديق جاهل فإن قيل روى أنه عليه السلام قال في آخر الحديث ولكن الله إذا قبل شيء خضع له فبديل على أن الخسوف خضوع بسبب التعبد له فلا هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيب نقلها وإنما المراد ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان تأويله أهون من مكاره في أمور قطعية فكيف من غلو أمر أوقات بالادلة القطعية لا تنتهي إلى هذا الحد وأعظم مما يفرض به الملاحدة أن يصرح بأمر الشرع بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق إبطال الشرع وهذا الآن البحث في العالم من كونه حادثا أو قديما ثم إذا ثبت حدوثه فسواء كان مكررا أو بسيطا وسواء كاتب السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوه أو أقل أو أكثر فالمتصور كونه من فعل الله تعالى كيف ما كان انتهى من مقدمة التفات لجهة الاسلام الغزالي رحمه الله رحمة واسعة (اعلم) أن الموجود الخارجي إما واجب الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته والممكن ان احتاج إلى موضوع وهو المحصل المقوم لما حصل فيه فعرض والافقوه والجواهران قبل الإشارة الحسية فمادى والان مجرد والمجرد تام مؤثر أو مدبر أو لا ولا فلا قول العقول الطولية وهي العقول العشرة المشهورة وتأثيرها بمعنى كونها شروطا لتأثير الحق تعالى ما برهن على أن لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والثاني اما مدبر للأجرام العلوية وهي النفوس التسعة للفلكية أو مدبر للأجرام السفلية فاما الأنواعها وهي المثل الاقلاطونية أو الاشخاصها فاما بالتبعية بالقوى الطبيعية من الجاذبية والمساكنة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية المبقية للشخص ومن المولدة والمصورة المبقية لا روح وهي النفس التباسية الموجودة في النباتات والحيوان

والانسان واما بالاحساس بالمشاهد العشر والتحريك الاختياري بشوق الشهوة
والغضب بليل النفع ودفع الضرر وهي النفس الحيوانية الموجودة في الحيوان
والانسان واما بالتركيب بالقوتين الثغورية والعملية وهي النفس الناطقة
المتخصصة بالانسان واما الثالث فاما خيرا بالذات وهو الملائكة والنفوس النورية
أو شرب بالذات وهو الشياطين أو مستعد لهما وهو الجن وأما الثالث في الاماثل بتدوير
آخر فهو في أو على فيه بصورة أو مركب منهما لجسم طبيعي أما الهوى فاما أن يكون
قوارصا وهو على هوى العناصر أو المصورات على هوى حيوانات الانساق
والسكواكب وأما الصورة فاما شكلية بلبس الاجسام أو هي الصورة للجسم
أو مختصة بنوع منها وهي الصورة للنوعية والنوعية اما أن تنزيم هولاها وهي
صورة الاطلاق والسكواكب أولا وهي هوى العناصر واما الجسم الطبيعي فهو
اما بسيط بمعنى انه لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطباع التي هي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وان انقسم الى اجزاء مختلفة الخلق كما الحرة فانه بارد
رطب فاذا صلب في كوزين فكل منهما ايضا بارد رطب مع أنه مؤلف من الهوى
والصورة الجسمية والصورة النوعية وهي حقائق مختلفة واما مركب ينقسم
اليها والبسيط اما غير قابل للفساد أو قابل له والاول اما شرا ولا
فالنسب هو السكواكب وهو اماسيارا وثابت فالاول هو السبعة للسماء
اما صرودا والاول السبعة وخمسة وعشرون كوكبا لا يمتد الى الارض
وغير النجم هو الفلك وهو اما غرشي للارض وهي افلاك التدوير الستة للسماء
الشمس من السيارة أو شمس لها هو اما شمس الحركة وهو أربعة الفلك الأعظم
وسدس عطارد وجوزهر القمر وما ثلها وغريها وهي أربعة عشر واحدها فلك
الثوابت وستة منها مائلات لمعد القمر من السيارة وسبعة منها حوامل التدوير
الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس وأما الضال لهما فاما خفيف يطلب
المحيط أو ثقيل يطلب المركز والاول خفيف على الاطلاق وهو عنصر النار الحامل
لطبيعتي الحرارة واليبوسة أو خفيف باعتبار ما تقتضيه وهو عنصر الهواء الحامل
لطبيعتي الحرارة والرطوبة والثاني اما ثقيل على الاطلاق وهو عنصر التراب
الحامل لطبيعتي البرودة واليبوسة أو ثقيل باعتبار ما تقتضيه وهو عنصر الماء
الحامل لطبيعتي البرودة والرطوبة وأما المركب فاما تام أو ناقص والتام اما تام
أو الثاني المعدن والاول اما متحرك بالارادة أو الثاني النبات والاول اما متحرك
بالقوة أو الثاني الحيوان والاول الانسان وأما الناقص فكالسحاب والطر
والنجم والبرد والضب والطل والصقيع الناشئة من العناصر المركب من الماء
والهوا والمرقع بصر الشمس وغيره الى الخيط والسحابة والشهاب والمذبات

وذو الثابت والغيرون والطريق الناشئة من الدخان المركب من القرباب والنيار
 الرافعة له الى الحق وما شبه ذلك وأما العرض فهو اما ان يقتضى القسمة لذاته وهو
 السكم او يقتضى القسمة لذاته وهو النقطة الواحدة او يقتضى النسبة لذاته وهي
 الاعراض النسبية او لا يقتضى شيئا من ذلك وهو السكيف والسكم اما ان يكون
 بين اجزائه المقر وضفة مشتركة وهو المتصل أولا وهو المنفصل الذى هو العدد
 والمتصل اما خارجا أو سيال الشان الزمان الذى هو مقدار حركة تلك الاعظم
 والاولى ان انقسم في جهة فقط وسطح ان انقسم في جهتين فقط وجسم تعليمي
 ان انقسم في الجهات الثلاث والكيف أربعة أنواع الاول الكيفيات المحسوسة
 وهي مدرجات الحواس الخمس الظاهرة من الاضواء والاشكال والالوان والاصوات
 والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة
 والثقل والخفة وما شاكلها وهي ان كانت راسخة سميت اتعاليات والاحييت
 اتفعالات والثاني الكيفيات النفسانية كالحياة والقدرة والارادة والادراك
 وسائر الامور القلبية وهي ان كانت راسخة سميت طلبة وان كانت سريعة الزوال
 سميت حالا والثالث التهيؤ وهو الاستعداد الشديد المسمى بالامكان الاستعدادى
 وذلك اما لقبول السلام ولا قبول غيره ويسمى القوة كالمصاحبة او لقبول غير
 الملائم ويسمى الضعف كالمراضية الرابع الكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصل
 فكالاتحاد والاستقامة او بالمنفصل فكالتركيب والاولية للعدد واما الاعراض
 النسبية فثلاثة الاول الاضافة وهي النسبة بين امرين يعقل كل بالقياس الى
 الآخر كما بين الاب والابن والعالي والسافل والثاني الاين وهي نسبة المتكسكن
 الى المكان والثالث متى وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان واللات والرابع
 الوضع وهي نسبة بعض اجزاء الشئ الى البعض او الى الخارج كالجو والقيام
 والخامس الملك وهي الهيئة الحاصلة للشئ من المحيط به المتقبل معه كاعند
 التعم والتقصم والسادس ان يفعل مادام يفعل وهو التأثير كالقطع والكسر
 والسابع ان يفعله مادام يفعله وهو التأثير كالاتقطاع والانكسار من مقدمة
 رسالة الشيخ ابراهيم الحلبي المصري اتى ألفها في الحوادث والقدم والقضاء
 والقدور وما يتعلق بالتكليف وافعال العباد (القسم الثالث) في المركبات اتى
 لامر اج لها وهي ثلاثة انواع لان حدوثه اما فوق الارض أم في الهواء واما على
 وجه الارض واما في الارض فالثوب الاول منه ما يتكون من الجوار ومنه
 ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تتحلل من الرطب اجزاء هوائية
 ومائية هي الجوار ومن اليابس اجزاء أرضية تتحللها اجزاء نارية وتلحقها من
 هوائية وهي الدخان فالجوارات تصاعد قد يطفئ تحليل الحرارة اجزاء المائية

فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيسكت فيصير سميا ويتقاطر مطرا
 ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد فبعد ان يجمد السحاب قبل تسكبه بشكل
 القطرات نزل ثلجا وبعد تسكبه بذلك نزل برذاضا صغيرا مستديرا ان كان من سميا
 بعد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والافسكيا راضيا مستديرا في الغالب والهاما
 يكون السحب في الهواء الرقيق او الخفيف لفرط الصلابة في الصيف والجود في الشتاء
 وقد لا يبلغ الجوار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثرت جبالا وان قل وتكاثفت
 ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والافلاك فيسبب الصقيع الى البطل نسبة الثلج الى
 المطر وقد يكون السحاب المظلم من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير ان يتعد
 الى الزمهريرية لما في مثل هبوب الرياح المائعة لا ابخرة من التصاعد والاضاغة
 اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الرياح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطء
 حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفع معا الى الهواء البارد وانفقد
 البخار سميا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود ولن يبرد
 قصد النزول فكيف كان فانه يترك السحاب غزيرقا عنيقا فيحدث من غزيرته ومساكنه
 صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق او كيفية هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان
 الغليظ بالوصول الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطفي الى سراج
 مشتعل فيسري فيه الاشتعال فيرى كلة كوكبا تضيء وهو الشهاب وقد يكون
 الدخان الغليظ لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاشتراق فيبقى على صورة ذواية او ذنب
 اوجية او حيوان لقرون وربما ينفثت كوكب ويدور مع النار اذ ارقا الفلك
 اياها وربما تظهر فيه علامات هائلة حر وسود بحسب زيادة غلظة الدخان واذا لم
 ينقطع اتصال الدخان من الارض ونزل الى الارض يرى تينا ينزل من السماء
 الى الارض وهو الحريق وقد تسكت الدخنة المتصاعدة بالبرد وينكسر حرها
 بالطبقة الزمهريرية فتشتت وترجع بطبيعتها فيقوج الهواء فتصعد الريح الباردة
 وقد لا ينكسر حرها فتصعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك
 فتصعد الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواضع من انها تصاد
 الفلك أي تقاربه بحيث يصل اليها أثر حركته والافلاك تصور ان يقطع الدخان مع
 ما فيه من الأجزاء الاضية الثقيلة كرة النار مع شدة احتكاكها ليجاورها حتى تصاد
 الفلك فتدفع وقد يكون قوج الهواء لتخلط يقع في جانب منه فيندفع ما يجاوره
 وهكذا الى أن يقترب بالجملة فالقوج من الهواء هو الريح صاى بسبب تقع وأما الزويدة
 والاعصار أعنى الريح المتديرة الصاعدة أو الهابطة فيسبب الصاعدة تلاقى الريحين
 من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة أن تنفصل ريح من مصابة تنقص من النزول
 فتعارضها في الطريق مصابة صاعدة قد افقها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع

جزء من الرمح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدبره تنضفط الاجزاء العلوية
 بينها فتبسط ملتوية والحق أن ما شوهد من أحوال الرياح القاطعة للأشجار والختنفة
 للسفن من البصار وما وازر من تخريبها للمدن وما وود من التصحر من القاطعة في ذلك
 يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكره لو ثبت بيان
 للأسباب المادية وقد يقع بين القمر والبصر غير وطب الخ يشير الى سبب المهالة وقوس
 قزح أما الهالة فسيبها احاطة بأجزاء رشيبة صغيلة كأنها سراج مائة رصعة بغير رقيق لطيف
 لا يستمر وراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشيء انما
 يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه ويرى في كل واحد من تلك الاجزاء الرشيبة شبحه
 لا انعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على مقبل انعكس الى الجسم
 الذي وضعه من ذلك المقبل كوضع المشي منه اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضي
 فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرأة صغيرة لا تؤذي شكل المرقى بل ضوءه ولونه
 ان كان بلوناً فيؤذي كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة لتكون
 الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء من المرقى واحدة والما لا يرى السحاب الذي يقابل
 القدر انقوشعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في ضوء القوى كاجزاء لطيفها
 المتفرقة في البصر او أكثر ما تحدث المهالة فيستدل بغيرها من جميع الجهات
 على الضوء من جهة على رشح تأتي من تلك الجهة ويبطلانها بنشئ السحاب على
 المظهر لكثير الاجزاء المائية وقد تضاعف المهالة بان يوجد معها ثبات بالصفة
 المذكورة احدها ماتت الاخرى ولا محالة تكون الثمانية أعظم لكونها أقرب
 وذكر بعضهم أنه رأى سبع حالات معا وماهالة الشمس وتسمى بالظلمة وفنادة
 جدا لان الشمس في الاكثر تغل السحاب الرقيقة وأما قوس قزح فسيبها أنه اذا كان
 في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافه صافية وكان وراءها جسم كثيف
 مثل جبل أو سحاب مظلم حتى يكون كمال البلور الذي وراءه بلون يستعكس
 منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية
 انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء المضيئة الى الشمس فاذا كل واحد منها
 لكونه صغيراً ضوء الشمس دون شكلها او كان مسدداً على شكل قوس لان الشمس
 وجعلت بمرکز دائرة كان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يرى على تلك
 الاجزاء ولون الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس أكثر
 كان القوس أصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء وما اختلاف
 ألوانها فقبل لان الناحية العليا تكون أقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء أقوى
 فيرى حمرة ناصعة والسفلى أبعد منها وأقل اشراقاً فتدري حمرة في سواد وهو الارجواني
 وتولد بينهم ما كراتي مركب من اشراق الحمرة وكدر الغلظة ورويان ذلك يقتضي

أن يندرج من تصوع الحجرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها عن بعض على أن تولد الكرائي انما هو من الاصفر والاسود فليس له مع الاجر والارجوانى كثير مناسبة واعترف ابن سينا بهذا الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان وقد شاهدت في سنة ثلاث وستين وسبع مائة في خلاف جهة القمر قوسا على ألوان قوس قزح الانما كانت أصفر منها كثيرا وكانت بحيث تكاد تتم دائرة ولم تكن ألوانها في صفاء الالوان الشمسية واشراقها بلا كثف ولكن ذلك في بسلة رشيبة الجوز رقيقة السحاب والقمر على قريب من الافق (النوع الثاني) ما يحدث على الارض مثل الاحجار والجبال والسبب الاكثر لتغير الارض عمل الحرارة في الطين المزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه بياضه وقد يعقد الماء السيل بهما اما القوة معدنية محجرة أو لارضية غالبية على ذلك الماء بالقوة لا بالقدر كما في الملح فاذا اصاب الحر العظيم طينا كثيرا الزجا مادفعة واما على مرور الايام يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان يحصل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض فلا من التلال ثم تصير أرباب يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فتصغر أجزاءه الرخوة بالماء والرياح وتغور تلك الحفرة بالتدريج غورا شديدا وتبقى الصلبة من قطعة أو بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل أو يحصل من تراكم عمارات تحترق وقد يرى بعض الجبال منضودة مساقا فافا كلها سافات الجسد ارضيه أن يكون حدوث مادة القوا على بعد تصغير التصاني وقد سأل على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلينه وبين الآخر وقد يوجد في كثير من الاتجار عند كسر هاء اجزاء الحيوانات المائية فيشبه أن هذه المعمورات قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين المزج الكثير وتجرى بعد الاكتشاف فكذلك كثير من الجبال تكون الحفر ما بينها باسباب تقتضيه كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الاجرة التي هي مادة المعادن والحب والعيون فان الاجرة تنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها اقدربعد به (النوع الثالث) ما يحدث في الارض قديع من الحزم من الارض حركه يسبب ما ينعزل تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا اولد تحت الارض بخارا أو دخان أو ريح أو ما يناسب ذلك وكان وجه الارض منكثا فاعديم المسام أو ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض في حركته وحرك الارض وبما يشبهها لقوته وقد يتصل منه نار محرقة وأصوات هائلة لشدة المحركة والمصاكة وقد يسمع منه دوى لشدة الريح ولا توجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج البخار عنها ولما تكون في الصيف لطفه تكاثف وجه الارض والبلدان التي تكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالط الاجرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة من الشعاع دفعة وحصول السرد الجاق للرياح

في تجاوزها الأرض بالتصريف بفتة ولا شك أن البرد الذي يمرض بفتة يسعمل مالا
يفعله العارض بالتدريج والابخرة التي تحدث تحت الأرض ان كانت كثيرة ربما
انقلبت مياهها تنشق منها الأرض فان كان لها عدد حدث منها العيون الجارية وتجزى
على الولاء ضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه التجذب الى مواضعها هواء
أو بخار آخر يتبدل بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء أيضا وهذا الى أن يمنع مانع
يحدث دفعة أو على التدرج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الزائدة
وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الأرض فاذا انزل عن وجهها تغسل التراب
وصادفت منفذاً وان دفعت اليه حدثت منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة
المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والابار مياه الامطار والثلوج لانا
نجد هاتر يزيد برئادتها وتنقص بقصائلها ثم ما ذكر في الآثار العالوية أي التي فوق
الأرض والسفلية أي التي على وجهها وتحتها انما هو رأي الفلاسفة لا المتكلمين
القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها
ظنون مبنية على حدس وتجربة يشاهد أمثالها كما يرى في الحامات من تصاعد الابخرة
وانعقادها وتفاطرها وفي السرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج
وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانشاء المختلفة
الى غير ذلك فهذا أو أمثاله من التجارب والملاحظات يفيد ظن استناد تلك الآثار
الى ما ذكره من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين
الحديث ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض
واعترفوا ايضا بانه لا يتنوع استنادها الى اسباب اخر بل لو ان يكون لواحد
بالنوع على معتقده وأن يكون صدوره عن البعض أقلها وعن البعض أكثرها وبأن
في جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يشتقر الى انضمام
قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما هي اسبابه فان من الرياح ما يقطع
الانهار العظام ويحطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل
فندسه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينشفي المتخلف
فلا يحرقه ويذيب ما يصادف من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب
في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحرق عن الذوب ويذيب ضبة القوس ولا يحرق
القوس وان من السكاكب ذوات الاذنان ما تنبى عدة شهور وتكون
لها حركات طويلة وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي ما يكتفي فيها ما ذكر
من الاسباب المادية والفاعلية بل لابد من تأثير من القوى الروائية (الى هنا)
من شرح المقاصد للفاضل التفتازاني رحمه الله درجة واسعة (اعلم) أن كرة
الهواء بسبب أن ما قرب منها الى كرة الأرض والماء محتط بالاجزاء الارضية والمائية

التي ترتفع عنهما اليه دائما وان ما بعدهما صاف عن ذلك الاختلاط انقسمت الى كرتين
أحاطت احدهما بالآخرى الاولى المحيطة هو امشفا صاف عن شوب الكثافة التي
تحصل من اختلاط الاجزاء المائية والارضية والاشائية المحاطة حصلت لها بالاختلاط
المذكور كثافة تقبل بها النور والظلمة وتسمى بهذا الاعتبار كرة الليل والنهار وباعتبار
اختلاطها بالبحر كرة البحار وباعتبار حدوث الرياح فيها كرة التسييم
والمحاطة تقتضي برودة ما اختلط بها من الاجزاء الارضية والمائية أن تكون باردة
الآن انكاس الاشعة المسخنة من وجه الارض يسخن منها ما قرب من كرة الارض
الى حد معين من تحتها وما فوق ذلك الحد ياتي على برودة تقتضي تلك الاجزاء الباردة
فهذه الكرة الباردة من الهواء تسمى كرة الزمهرير من شرح هداية الحكمة تلواجه
زاده وجه الله (وجه تسميته كانت الجو وسبب حدوث البخر والادخنة) تسمية
تلك الكائنات بكائنات الجو اما لان اكثر هذه الاشياء تحدث في الجو العالي لانه
انما تحدث بتأثير ما في جانب الجو من العلويات ولما كانت المبعوث عنها في هذا
الفصل كلها متكوثة من بخار أو دخان كان الاخرى أن تشتغل أولا ببيان ماهيتها
فنقول اشعة الكواكب وغيرها من المسخنة اذا أثرت في مياه صادفتها في بعض
المواضع واستحال بعض تلك المياه بتسخنها اجزاء هوائية تصاعدت بحسب
اقتضاء سخونتها مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية اختلاطا يرتفع به الامتياز الوضعي
عن تلك المختلطات فهذه المتصلحات من الاجزاء الهوائية المتكوثة من الماء
المختلطة بالاجزاء المائية اللطيفة هي البخار واذا وقعت تلك المسخنة على بعض
المواضع الغائرة وحدثت بشدة التسخين هناك اجزاء نارية تقصا ف تلك الاجزاء
النارية اجساما قابلية للاحتراق تشبثت بها واحدثت منها بالاحتراق اجزاء هوائية
متصاعدة مختلطة بالاجزاء ارضية لطيفة هوائية انفصلت عن تلك الاجسام فهذه
الاجزاء الهوائية المتصاعدة مختلطة بالاجزاء الارضية اللطيفة هي الدخان (من
الشرح المذكور) فان قلت ما السبب في ان الامطار الصيفية حباتها كبار في الاكثر
والامطار الشتوية حباتها اصغار في الاكثر وما السبب في كثرة المطر في بلاد الحبشة
مع حرارة الهواء فيها قلت البخر الصيفية في الاكثر لا تخلو من الادخنة التي
هي مادة الريح فتتصل القطرات بعضها ببعض فتكبر تلك القطرات وفي الشتاء يكون
الهواء مسكنا فلا تتصل القطرات واما كثرة المطر في بلاد الحبشة فلا تدفع البخر
رافضا طها بسبب الجبال المانعة من الريح والله أعلم بحقائق الامور من الشرح

المذكور

(المقالة الثالثة من القسم الثاني من الكتاب الرابع من المطالب في اعادة الكلام في تقرير
الوجود المدعى على أن الله العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وفيها فصول

الفصل الاول فيما يجري مجرى المقدمة اعلم اننا قد ذكرنا وجودها كثيرة في اثبات
 كونه تعالى قادرا وزيدا أن تذكرها وجودها أخرى فنقول الكلام في هذا
 الباب مرتب على قسمين أحدهما في الاعتبار المأخوذة من أصول الحكمة
 الدالة على أن مدبر العالم يجب أن يكون فاعلا محتمرا لعله موجبة ولشأن الدلائل
 المذكورة في هذا الباب في القرآن الجسد فاذا ثبت الدلائل العقلية المذكورة
 في باب القادر الى هذه الوجوه بلغت مبلغا عظيما في الكثرة والقوة أما القسم الاول
 وهو الاعتبار المأخوذة من أصول الحكمة فاعلم أن قبل الخوض في شرح تلك
 الاعتبار يجب تقديم مقدمة وهي أن هذه الاجسام المخصوصة متناهية
 وكل متناه فموشكل ينتج أن هذه الاجسام المخصوصة مشكلة وهذه الاشكال
 قسمان أحدهما الاشكال التي حصلت على سبيل الاتفاق من غير أن يحتاج
 حصوله الى فعل فاعل حكيم والثاني الاشكال التي يشهد صريح العقل بانها
 لم تحصل الا بتصد فاعل حكيم أما القسم الاول فنل الطر المنكسر والكوز المنكسر
 فانه لا بد وأن يكون لتلك القطعة من الطر والخزف شكل مخصوص معين الآن
 صريح العقل شاهد بان ذلك الشكل المخصوص وقع على سبيل الاتفاق ولا يتوقف
 حصوله على فعل فاعل محتمل وأما القسم الثاني فهو مثل الاشكال الواقعة على
 وفق المصالح والمسايق ولتذكر منها مثلا واحدا وهو اننا لما نظرنا الى الابريق راينا
 فيه ثلاثة أشياء أحدها الرأس الواسع وثانيها البليلة الضيقة وثالثها العروة فلما تأملنا
 في هذه الأحوال الثلاثة وجدناها موافقة للمصلحة الحلق فانه لا بد من توسيع رأس
 الابريق حتى يدخل الماء فيه بالسهولة ولا بد من ضيق بليته حتى يخرج الماء منها
 بقدر الحاجة ولا بد من العروة حتى يقدر الانسان على أن يأخذ بيده فلما وجدنا
 هذه الاجزاء الثلاثة في الابريق مطابقة للمصلحة شهد عقل كل أحد بان فاعل هذا
 الابريق لابد وأن يكون قد فعله بناء على الحكمة ورعاية للمصلحة ولو ان فاعلا
 قال ان هذا الابريق تكون بنفسه من غير قصد فاصد حكيم ولا فعل فاعل بل اتفق
 تكونه بنفسه كما اتفق تشكل هذه القطعة بهذا الشكل الخاص من غير قصد فاصد
 حكيم ولا جعل باعمل لشهدت القطرة السليمة بان هذا القول باطل محال اذا عرفت
 هذه المقدمة فنقول اننا لما شاهدنا في الابريق هذه الاجزاء الثلاثة مطابقة للمصلحة
 موافقة للمصلحة شهدنا القطرة الاصلية والغريزة الفطرية بانه لابد لهما من فاعل
 حكيم ومقدر وعليم فاذا تأملنا في السموات والكواكب وفي أحوال العناصر الاربعة
 وفي أحوال الامتار العلوية والمعادن والنبات والحيوان ولا سيما الانسان وجدنا من
 الحكيم الفاهرة والدلائل الباهرة ما عرفت العقول فيها وسارت الاسباب في وصفها
 لاجرم كانت هذه الاعتبار الدالة على وجود الفاعل المختار الحكيم الرحيم أولى

ومضى ثبت القول بالفاعل المختار فقد ثبت القول بحدوث العالم لا محالة (الفصل الثاني
 في شرح منافع الشمس) نقول ان آثار الحكمة في تخلق الشمس ظاهرة من وجوه
 الاول انه سبحانه قد تدرج حركات الكواكب الثلاثة العلوية على محيطات تدويرها
 ان يكون مجموعها مع حركات مراكزها على محيطات حواملها مساويا لحركة الشمس
 الوسطى فلا جرم صارت هذه الكواكب في ذرى تدويرها مقارنة للشمس
 وفي حضيض تدويرها مقابلتها وأما السفليان فجعلت حركة مركز تدويرهما
 مساوية لحركة الشمس الوسطى فلا جرم قد استوفت الحكمة البالغة أقسام الحركة
 في مراكز التدوير التي عليها مدار الادوار فان حركة مركز تدوير السفليين مساوية
 لحركة مركز تدوير الشمس وحركات مراكز تدوير الثلاثة العلوية انقص من حركة الشمس
 وحركة مركز تدوير القمر وأسرع من حركة الشمس وبهذا الطريق يظهر ان الشمس
 بالنسبة الى الكواكب كالسلطان بالنسبة الى العبيد وسائر الكواكب يبتعد عن كون
 حواملها على نسب مخصوصة موافقة للحكمة والمصلحة بل نقول انه تعالى خلق
 الشمس في الفلك كالملاك في العالم فالكواكب لها كليلخود لآلات والاقلاد كالآقاليم
 والبروج كالبلدان والدرجات كالحلقات والدقائق كالآزقة ولما كان الامر كذلك
 لا جرم صار موضعهما في الفلك المتوسط كما ان دار الملك يجب ان تكون في وسط المملكة
 وبانه ان جعله العالم احدى عشرة مرة خمس منها فوق فلك الشمس وهي فلك المربع
 والمشتري وزحل وفلك الثوابت والفلك الاعظم وخمس أخرى تحت فلك الشمس وهي
 فلك الزهرة وعطارد والقمر ثم الكوة اللطيفة وهي النار والهواء والكوة الكثيفة وهي
 الماء والارض فلما كان الشمس كالسلطان لعالم الاجسام لا جرم جعل مكانها في وسط
 كرات العالم الوجه الثاني ان القمر يزداد نوره وينقص بسبب قرب بعض من الشمس
 وبعده عنها وكثير من الناس يزعم ان أنوار سائر الكواكب مقبسة أيضا من الشمس
 ولولا ان جرم القمر لا يزداد نورا اذا ابتاعل عرضا مستقيما من الشمس والامعاء عرض
 له الخسوف ولولا الخسوف لتعذر معرفة موضعه الحقيقي من الفلك بسبب
 ما يحصل فيه من اختلاف المنظر لاجل قرب بعض من الارض ولولم يعرف الموضع الحقيقي
 للقمر تعذر معرفة المواضع الحقيقية لسائر الكواكب مكان حصول الخسوف
 للقمر كما فتاح الحقيقي لمعرفة مواضع الاجرام النيرة الفلكية الوجه الثالث
 ان الشمس اذا ظهرت اخفت بكل شعاعها سائر الكواكب الا انها وان خفيت
 الا ان قوتها باقية ولذلك فانه يكون يوم من الصيف احر من يوم آخر وما ذاك
 الا بسبب ان الشمس اذا توارت في عرضها كوكبا حارا فانه يزداد حر الهواء وبالضد
 منه في جانب البرد الوجه الرابع ان ترى جميع الحيوانات في الليل كاليت فاذا طلع
 نور الشمس ظهر في أجساد الحيوانات نور الحياة فيجري هذا مجرى ما اذا قيل

ان طلوع نور الشمس نفخ في ابدان الحيوانات قوة الحياة وكلما كان طلوع ذلك
النور اتم كانت قوته ودفع الحياة في الابدان اكمل وانتم ثم كلما طلع قرص الشمس
رايت الناس وسائر الحيوانات يخرجون من مساكنهم ويتبدون الحركة ومادامت
الشمس صاعدة الى وسط سماهم كانت حرارتهم في الزيادة والقوة فاذا انحدرت الشمس
من وسط السماء فكأنهم أخذت في الضعف لاجرم أخذت حرارتهم أهل تلك المساكن
وقروا هم في الضعف فلا يزال كذلك الى زمان فيسبب قوة الشمس فاذا غابت وظهر
الظلام في العالم استولى الخوف والفرع والقصور والنقصان على الخلق ورجعت
الحيوانات الى بيوتهم ما يخرجهم فاذا غاب الشفق هدأت الابدان وسكنت وصارت
كأنيمة المدمومة الحياة فاذا طلع الصبح عليهم عادت الاحوال المذكورة مرة أخرى
وهذا يدل على أنه تعالى دبر أحوال السائر الاعظم بحيث صار كالسلطان في العالم
الاجسام في السموات وفي العناصر الوجهة الخامس من منافع الشمس أنها متحركة
فإنها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع ولا شدة
البرد في سائر المواضع لكانت تطلع في أول النهار من المشرق فيقع نورها على
ما يحاذيها من جهة المغرب ثم لا تزال تدور فتشفي جهة بعد جهة حتى تنتهي
الى المغرب فتشرق حيث تشرق على الجوانب الشرقية فحينئذ لا يبقى موضع مكشوف
في الشرق والغرب الا يأخذ حظا من شعاع الشمس وأما بحسب الجنوب والشمال
فجعلت حركتها مائلة عن منطقة القلق الاعظم فإنه لو لم يكن للشمس حركة في الميل
لكان تأثيرها محصورا بعدا وواحد وكانت سائر المدارات تتفاوت من المنافع الحاصلة
منها وكان يبقى كل واحد من المدارات على كيفية واحدة أبدا فان كانت حارة أفتت
الرطوبات وأحالتها كلها الى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع
المحاذي لمر الشمس على كيفية الاحتراق والموضع البعيد عنه على كيفية البرد
والمتوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم فيه نيواة
وطلباجة وفي موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق وفي موضع آخر ربيع وآخر
خريف لا يتم فيه النضج وأيضا لو لم يكن عودات متتالية للشمس بل كانت تتحرك
بطيئة لكان هذا الميل قليل النفع وكان التأثير شديد الأفرط فكان تعرض قريبا
مما لو لم يكن ميل ولو كانت حركتها أسرع من هذه لما كانت المنافع وماقت فأما اذا كان
عناك ميل يحفظ الحركة في جهة مقدرة ثم ينقل عنها الى جهة أخرى بمقدار
الحاجة ويبقى في كل جهة برهة من الدهر تم بذلك تأثيره وكلت منفعة الوجه
السادس من منافع وجود الشمس أنه تعالى حركه بحيث يحصل لها في الحركة أوج
وحضيض فتعتمد حصولها في الأوج تبعده عن الارض وعند حصولها في الحضيض
تقرب من الارض وبسبب القرب من الارض تعظم السخونة في المواضع التي

بما ذبحهم امدار الحضيض والسخونة جاذبة للرطوبات لا يجرم فيجذب البخار الى الجانب
الذي يسامته حضيض الشمس واذا انجذب البخار الى ذلك الجانب انكشف الجانب
الذي يحاذيه الاوج ولم يبق البحر على وجهه فصاراً حد جوارب الارض صالحاً لمساكن
الحوانات البرية لاسيما الانسان الذي هو اشرف الحيوانات الموجودة في عالم الكون
والفساد الوجهه السابع من منافع الشمس أن كل موضع تكون الشمس بعيدة
جداً عن مسامتته اشتد البرد فيه مثل الموضعين اللذين تحت القطبين فانه
لا يكون هناك حيوان ولا نبات ينبت ويكون هناك ستة أشهر من بارود ستة أخرى
ليلاً ويكون هناك رياح عاصفة وتشتد ظلمته ويدل عليه البحر الارمى فانه أقرب الى
مدار الشمس من الموضع المذكور بكثير مع أنه تشتد فيه الرياح العواصف
وتشتد ظلمته حتى أنه لا يمكن ركوبه لشدة البرد وظلمته ويستدل عليه أيضاً
بالبحر الشامي فانه اذا صارت الشمس في أوائل العقرب الى أن تصير الى أوائل
الحوت ففي هذه الاشهر لا يستطيع الناس ركوبه الوجهه الثامن الاستقراء يدل
على أن السبب الظاهر في اختلاف الناس في أجسامهم وألوانهم وأخلاقهم
وطبائعهم وسرورهم أحوال الشمس في الحركة وذلك لأن الناس على ثلاثة أقسام
أحدها الذين يسكنون تحت خط الاستواء الى ما يقرب من المواضع التي يحاذيها
رأس السرطان وهم يسمون بالاسم العلم السودان والسبب فيه أن الشمس تقرب على
سمت رؤسهم في السنة اماً مرة أو مرتين فيصغر فهم وتزداد أبدانهم وشعورهم والذين
مساكنتهم أقرب الى خط الاستواء فهم الزنج والحبيشة فإن الشمس لقوة تأثيرها
في مساكنهم تحرق شعورهم وتؤدها وتجعلها جعدة وكثيفة وتجعل وجوههم
قوله وجنتهم عظيمة وأخلاقهم وحشية وأما الذين مساكنهم أقرب الى محاذة
جمر رأس السرطان فالسواد فيهم أقل وطبائعهم أعدل وأخلاقهم أنس وأجسامهم
أنظف وهم أهل الهند واليمن وبعض المغاربة وكل العرب وأما القسم الثاني
من أهل الارض فهم الذين مساكنهم على جمر رأس السرطان الى محاذة نبات
نفس الكبرى فهم يسمون بالاسم العام البيضان وهؤلاء لاجل أن الشمس لاتسامت
رؤسهم ولا تبعد أيضاً عنهم بعدد كثيراً حتى يعرض لهم شدة من الحرق والبرد فلا يجرم
صارت ألوانهم متوسطة ومقادير أجسامهم معتدلة وأخلاقهم حسنة كاهل الصين
والترك وخراسان والعراق والشام ثم هؤلاء من كان منهم أميل الى ناحية الجنوب
كان أتم في الذكاء والفهم اقربهم من منطقة البروج وجر الكواكب المتغيرة وتكون
حركتهم البقية بمركان الكواكب في السرعة والخفة ومن كان منهم يميل الى ناحية
المشرق فهم أقوى نفساً أشد ذكر الان المشرق بين الفلك لأن الكواكب
منه تطلع والافار من جانبه تظهر واليمن أقوى ومن كان الى ناحية المغرب وألبن

نفسا واشتد تأنيسا وكثر كتمان الامور لان هذه الناحية منسوبة الى القمر
 ومن شأن القمر ظهوه وبعد الكفان وأما القسم الثالث من أهل الارض فهم
 الذين مساكنهم محاذية لنبات نعش وهم الصقالبة والروس فانهم ~~لست~~ مشفرة بعدهم
 عن بحر البروج وحرارة الشمس صار البرد عليهم أبرد والحرارة عليهم أكثر لانه
 ليس هناك من الحر ما يشقها وينفجها فلذلك صارت ألوانهم بيضا وشعرهم
 سميكة شقرة وأيدانهم عظيمة رخصة وطبايعهم مائلة الى البرد وأخلاقهم وحشية
 وأعلم أن كل واحد من هذين الطرفين وهما الاقليم الاول والسابع يقبل فيسه
 العمران وتتقطع بعض العمارات عن بعض لفلسفة الكيفيتين الفاضلتين ثم لا تزال
 العمارة في الاقليم الثاني والسادس والثالث والخامس تزداد قسلا انحراب فيها
 وأما الاقليم الرابع فانه متواصل العمارات ويقبل انحراب فيسه وذلك لاجل فضل
 الوسط على الاطراف باعتدال المزاج وكل هذه الاحوال دالة على أن أحوال هذا
 العالم مربوطة بأحوال الشمس فان قيل زعمتم أن الاقليم الرابع افضل الاطاليم
 وعليه سؤالات الاول أن الادوية الناقصة لا يتولدش منها في الاقليم الرابع
 وانما يتولد في سائر الاطاليم والثاني أنه لم يخرج من هذا الاقليم أحد من الانبياء
 والجواب عن الاول أن الدواء الناقص يكون دواء اذا كانت إحدى الكيفيات غالبة
 وكانت القوة السمية غالبة عليه وهذا انما يتولد في الاطاليم اربعة عن الاعتدال
 أما الاقليم الرابع فانه لما كان معدلا لاجرم لا يتولد فيه الا اجسام الغذائية المعتدلة
 وأما الاجسام الدوائية فانها لا بد وأن تكون خارقة عن الاعتدال فلهذا السبب
 لا تتولد الادوية في هذا الاقليم والجواب عن الثاني أن عقول أهل الاقليم الرابع
 كاملة غزيرة متوفرة وبعضهم يقرب من البعض في الكمال فلا يجرى لهم يخرج منهم
 الانبياء وأما سائر الاطاليم فالتقصان غلب عليها فاذ اتفق خروج النسان كامل
 فغير الكمال لاجرم ظهر التفاوت ظهورا منتها الى حد الانحياز الوجه التاسع
 من أحوال الشمس أن المواضع التي تسامتها الشمس على قسمين أحدهما موضع
 حضيضها وغاية قوتها من الارض فهذه المواضع هي البراري الجنوبية وهي محترقة
 نارية لا يتكون فيها حيوان أما المواضع المقابلة لتلك المواضع فسكانها كلها سود
 اذ لوان لا احتراق موادهم وجلودهم بسبب ذلك الهواء المحترق بالشمس وأما المواضع
 المسامكة لا وجهها في جانب الشمال فهي غير محترقة بل معتدلة ثم قد ثبت في الجسطي
 أن التفاوت الحاصل بسبب قوتها وبسببها من الارض قليل فليس سبب حصول ذلك
 القرب القليل صار الجانب الجنوبي محترقا فاعلمنا بهذا الطريق أن الشمس لو حصلت
 في تلك النوايت لفسدت الطبائع من شدة البرد ولوانها انحدرت الى ذلك القمر
 لا تحترق هذا العالم بالكلية فلهذا السبب قدر الحكيم الرحيم الناظر بعباده أن جعل

الشمس وسط الكواكب الـبعة لتكون بحركتها الطبيعية المعتدلة وقرينها المعتدل
 تبقى الطبائع والمطبوعات في هذا العالم على حد الاعتدال وأما أهل الاقليم الاول
 فلا جبل قريبهم من الموضع المسماة لمضيض الشمس كانت مضونة هوائهم شديدة
 فلا جرم هم أكثر سواد الان تأثير الشمس فيهم عظيم وأما أهل الاقليم الثاني فهم
 سمراللون وأما أهل الاقليم الثالث والرابع فهم أعدل من اجابيب اعتدال
 الهواء وأيضا قفاية ارتفاع الشمس انما تكون عند كونها في أبعاد بعدد ما عن الارض
 فلا جرم صار أهل هذين الاقليمين موصوفين بالصفات الكريمة والصوابية
 وأما أهل الاقليم الخامس فان مضونة الهواء هنالك أقل من الاعتدال بقدر ايسر
 فلا جرم صار في حين البرد والتلوج وصارت طبائع أهلها أقل نقضا من طبائع أهل الاقليم
 الرابع الا أن بعدد هم من الاعتدال قليل وأما أهل الاقليم السادس والسابع فانهم يخون
 نيون ولغلبة البرد والرطوبة عليهم اشتد بفساد الوانهم وزرقة عيونهم وعظمت
 وجوههم واستدارت فقد تين أن اختلاف طبائع الناس في صورهم وأشكالهم
 ووانهم بسبب اختلاف أحوال الشمس في القرب والبعد وأما اختلاف الناس
 في الاشلاق والطبائع فهو تابع لاختلاف أحوالهم فان الوهم المؤثر الذي للهند
 لا يكاد يوجد في غيرهم وكذلك الشجاعة في التلوسو الاشلاق في المشارية لا يوجد
 مثله لغيره شارقة الوجه العاشر من تأثيرات الشمس اختلاف الفصول الاربعة
 بسبب اتقائها في أرباع الفلك ولأن السبب في تولد النباتات ونضجها وكما
 حالها ليس الا هذه الفصول الاربعة فلما كل السبب لحصول الفصول الاربعة
 هو الشمس والسبب لتولد النباتات هو الفصول الاربعة والسبب لتولد الحيوانات
 هو النباتات صارت الشمس كالاصل لكل حوادث هذا العالم الوجه الحادي عشر
 في تأثير الشمس في النبات وحيوان وجوه أحد هذا أن الشمس اذا تباعدت عن سميت
 الرأس اشتد البرد في الهواء واستوى البرد على ظاهر الارض فيقوى الحر في باطن
 الارض وتولد فيه الاجزرة اللطيفة الموافقة لتكوين المعادن وانغلاق الحطب في بطن
 الارض فاذا ماتت الشمس الى سميت الرؤس وزال البرد واعتدل الهواء خرجت تلك
 الشظايا من بطن الارض الى ظهرها ثم ان الهواء المتسخ بسبب قوة الشمس
 يؤثر فيه فيحصل النضج والكمال في الزروع والثمار وثانيا أن تأثير الشمس في النبات
 بسبب الحركة اليومية محسوس والدليل عليه أن الريحان الذي يقال له
 النبلوغر والاذريون وورق الخروع وغيرها فانها تنمو وتزداد عند أخذ الشمس
 في الارتفاع والمعود فاذا غابت الشمس ضعفت وذلت وثالثها أن الزروع والنبات
 لا تنمو ولا تنشا الا في المواضع التي تطلع عليها الشمس ويصل اليها قوة حرها ورباعها
 أن وجود بعض أنواع النبات في بعض البلاد في الحر والبرد الذي لا سبب له

الاسرحة النيرا الاعظم فان التصيل لا تثبت في البلاد الباردة وكذلك شجرة الاترج
 واليون والموز لا تثبت في البلاد الباردة وفي الاقليم الاول تثبت الاغوية الهندية
 التي لا تثبت في سائر الاقاليم وفي البلاد الجنوبية التي وراحتها الاستوائية تثبت اشجار
 وفواكه وحشائش لا يعرف شئ منها في البلاد الشمالية وأما الحيوانات فيختلف
 الحال في تولدها باختلاف حرارة البلاد وبرودتها فان القليل والعظم والمبرور يوجد
 في أرض الهند ولا يوجد في سائر الاقاليم التي تكون دونها في البرودة كذلك غزال
 المسك والكر كدث ربما يوجدان الا في بلاد الترك وما يقرب منها وقد يوجد بعضها
 في البلاد التي هي أشد حرارة من بلاد الهند فان القليل يوجد في سائر البلدان حتى
 في البلاد الجنوبية التي هي بلاد السودان اعظم جسمها وطول عمارها وأما منافع
 الاجساد السبعة والاشجار والمعادن فعلوم أن السبب فيها بخلافات تولد في باطن
 الارض بسبب تأثير الشمس فاذا اخفقت تلك البخارات في عوالم الجبال وانزعت
 الشمس في نفسها تولدت المعادن وأما الاسطار وسائر الآثار العلوية فلا شك
 في أن تكونها من الاجتر والادخنة ولا شك أن ولدها بقوة الشمس فلهذا كثرت
 بهذا القدر من منافع الشمس (الفصل الثالث في منافع القمر) اعلم أن القمر لا نسبة له
 الى الشمس في كبر الجسم وقوة التأثير البتة الآن أنه أيضا قوة عظيمة في التأثير في هذا
 العالم قال أهل التحقيق تأثير الشمس في الحر والبرد أظهر وتأثير القمر في الرطوبة
 والجفاف أقوى وقولنا الشمس تؤثر في الحرارة والبرودة نعني به أنها عند اقتراب
 تضد الحرارة وعند البعد تفيد البرودة وكذلك حال القمر في الرطوبة والجفاف
 والذي يدل على ما ذكرناه وجوه الاول ان أصحاب التجارب قالوا ان من البحار
 ما ياخذ في الازدياد من حين ما يغارق القمر الشمس الى وقت الامتلاء ثم انهما تأخذ
 في الانقصاص بعد الامتلاء ولا يزال يستمر ذلك الانقصاص بحسب نقصان نور
 القمر حتى ينتهي الى غاية نقصانه عند حصول المحاق ثم ياخذ في الازدياد مرة أخرى
 كما في الدور الاول ومن البحار ما يحصل فيها الجزر والمد في كل يوم وليس له مع طلوع
 القمر وغروبه وذلك موجود في بحر فارس وبحر الهند وكذلك أيضا في بحر الصين
 وكيفيته أنه اذا بلغ القمر مشرقا من مشارق البحر ابتداء البحر بالمد فلا يزال كذلك
 الى أن يسير القمر الى وسط السماء ذلك الموضع فعند ذلك ينتهي المد منتهاه فاذا انقطع
 القمر من وسط السماء ذلك الموضع جز الماء ورجع البحر ولا يزال كذلك راجعا الى
 أن يبلغ القمر مغربه فعند ذلك ينتهي الجزر منتهاه فاذا زال القمر من مغرب ذلك
 الموضع ابتداء المد هناك في المرة الثانية ولا يزال زائدا الى أن يصل القمر الى وسط
 الارض فحينئذ ينتهي المد منتهاه في المرة الثانية ثم يتبدل الجزر تايما ويرجع الماء
 الى البحر في يابغ القمر أفق مشرق ذلك الموضع فتعود الحالة المذكورة مرة أخرى

لأن الأرض مستديرة والبحر محيط بها على استندادتها والقمر يطلع على كلهما في مقدار اليوم والليله فكما تحرك القمر قوسا صار موضع القمر أيضا بموضع آخر من مواضع البحر وذلك الموضع يكون وسطا بين موضع آخر ومقربا لموضع آخر وفيما بين كل واحد من هذه الاوتاد تحصل أحوال أخرى فلا جرم يحصل لأجل هذه الأسباب أحوال مختلفة مضطربة في البحر وأسلم أن سكان البحر كلهم رأوا في البحر اتفعا خاويهم صان رياح عاصفة وأمواج شديدة علوا أنه ابتداء المد وإذا ذهب الاتفعا وخلفت الأمواج والرياح علوا أنه وقت الجزر وما أصعب الشطوط والواحد فانهم يجدون عندهم في وقت المد للسامح من أسفله إلى أعلاه فإذا رجع الماء ونزل فأنالك وقت الجزر (الوجه الثاني) من آثار القمر ان ابدان الحيوانات في وقت زيادة ضوء القمر تكون أقوى وأسخن وبعد الامتلاء تكون أضعف وأبرد والاختلاف الذي في بدن الانسان مادام القمر زائدا في ضوءه فانها تكون أزيد ويكون ظاهر البدن أكثر طوبى وحسنا فإذا نقص ضوء القمر صارت هذه الاختلاف في غور البدن والعروق وازدادت ظاهر البدن يسا (الوجه الثالث) اختلاف أحوال الحيوانات وتفاوت أيامها وكل ذلك مبني على زيادة نور القمر ونقصانه (الوجه الرابع) شعر الحيوانات فانه مادام القمر زائدا في ضوءه فانه يسرع نباته ويقلط ويكثر فاذا أخذ ضوء القمر في الانقصاص ابتط نباته ولم يقلطوا أيضا ألبيان الحيوانات تكثر في أول الشهر إلى نصفه مادام القمر زائدا في الضوء فاذا نقص ضوء القمر نقصت خزايرها وكذلك أيضا دمعته الحيوانات تكون زائدة في أول الشهر عما في آخره وكذا القول في سياض البيض ثم قالوا بل هذه الأحوال تختلف بسبب حال القمر في اليوم الواحد فان القمر اذا كان فوق الأرض في الربع الشرقي فانه تكثر ألبيان الضروع وتزداد أدعته الحيوانات فاذا زال القمر وغاب عنهم نقصت نقصا ناظرا وهذه الاعتبارات تظهر عند الاستقراء ظهورا بينا ويأقوى ذلك أن الانسان اذا نام أو قعد في ضوء القمر حدث في بدنه الاسترخاء والكسل ويخرج عليه الزكام والصداع واذا وضعت لحوم الحيوانات مكشوفة تحت ضوء القمر تغير ما فيها وروائحها (الوجه الخامس) أنه توجد السمكة في البحار والأتجام والمياه الجارية اذا كلن من أول الشهر إلى الامتلاء فانها تخرج من قعر الأتجام والبحار ويكون منها أزيد وأما من بعد الامتلاء إلى الاجتماع فانها تدخل في القعر ويقتص منها وأما في اليوم يليه فادام القمر مقبلا من المشرق إلى وسط السماء فانها تخرج سمكة فاما اذا زال القمر عادت في مجرىها ولا تكون في غاية السمن وكذلك أيضا خشاشات الأرض يكون خروجها من مجرىها في النصف الأول من الشهر أكثر من خروجها في النصف الثاني (الوجه السادس) أن الاشجار والغروس ان غرست والقمر زائدا والنور مقبل إلى وسط السماء قويت

وكثرت نشأت ويحات وأسمرت الثبات وان كان ناقص النور ذاك لأن وسط السماء
كان بالضم من ذلك القول في الرياحين والبة قول والاعشاب فانها تكون أظلم نشوا
وعقوا إذا كان القمر مقلبا من الاجتماع الى الامتلاء وأما في النصف الاخير من الشهر
فالجمال بالضم من ذلك والقرع والقشاة والخيار والبطيخ ينمو بالقاع عند ازدياد الضوء
وأما في وسط الشهر عند حصول الامتلاء فهذه التي يعظم الفوق حتى انه يحصل التفاوت
في الحس في الاله الواحد فذلك المعادن والينابيع فانها تزداد في النصف الاول
من الشهر وتنقص في الثاني منه وذلك معروف عند اصحاب المعادن واعلم ان القمر
انما كان قوى التأثير في هذا العالم لثلاثة اوجه أحدها ان حركات القمر سريعة
وتغيراته كثيرة وأما سائر الكواكب فحركاتها بطيئة وتغيراته هذا العالم كثيرة فكان
استناد تغيراته هذا العالم مع كثرتها الى حركات القمر أولى والثاني انه أقرب الكواكب
من هذا العالم فكان بالتأثير فيه أولى والثالث ان القمر بسرعة حركته يمزج أنوار
بعض الكواكب بانوار الباقى ولا شك ان امتزاجها بمبادئ حدوث الحوادث
في هذا العالم فكان القمر هو المبدأ القريب (الفصل الرابع في احوال سائر الكواكب)
اعلم ان منافع الكواكب كثيرة ومن العجائب ان الكرات السبع التي هي منازل
السيارات السبعة قد رعا الحكيم الرحيم بحيث يحصل للكواكب فيها صعود الى
الافق ونزول الى الخفيض وأحاط بهم هذه الكرات السبع كرات عظيمة اذ هو حارة
الكواكب الثابتة وأعلاهما الفلك الاطلس وحصل في داخل الكرات السبع كرات
احدها كرة الجسم اللطيف وهي كرة النار والهواء والاخرى كرة الجسم الكثيف وهي
كرة الماء والارض فالكرتان العاليتان أعنى كرة الثوابت والفلك الاعظم هما الفاعلتان
والكرتان الداخلتان أعنى كرة الكثيف واللطيف هما المتفاعلتان والكواكب السبعة
المركوزة في تدويرها المركوزة في الكرات السبع كالألحان والآلات فهذه الكواكب
اذا تصاعدت الى أوجاتها فكلها تأخذ القوى من الكرتين العاليتين واذا هبطت
الى حضبها تاتى من العالم الاسفل فكلها تؤدى تلك الآثار الى هذا العالم
الاسفل ومن الاحوال العجيبة ان هذه الكواكب السبعة لكل واحد منها حركات
ستة فهي تتحرك بطباعتها من المغرب الى المشرق وبسبب تحريك الفلك الاعظم
من المشرق الى المغرب وأيضا فهي تسير تارة الى الشمال وأخرى الى الجنوب وأيضا
فهي تتحرك تارة الى فوق وذلك عند صعودها الى أوجاتها وأخرى الى أسفل وذلك
عند هبوطها الى حضبها فهذه حركات ست حاصله لكل واحد من تلك السبعة
فهي اثنتان وأربعون حركة وينضم اليها حركة فلك الثوابت بطبيعته من المغرب
الى المشرق وبالقصر على الضد من ذلك فالجمل مع أربع وأربعون حركة وينضم اليها الحركة
البسيطة الحاصلة للفلك الاعظم فتكون الجمله خمسة وأربعين نوعا من الحركة ثم اذا

اعتبرنا أنواع الحركات الحاصلة بسبب حركات الافلاك الممثلة والحاملة والتدويرات
 فكثرت الحركات جدا فاذا امتزجت واختلعت بلغت تلك الكثرة الى ما لا نهاية
 وكما هو واقعة على وجه يحصل بسببه نظام هذا العالم على الوجه الاكمل الاصول
 الى ختام المطالب العالية للامام الهمام غفر الذين الرازي عليه الرحمة والغفران
 (الفصل الرابع) من قواعد العقائد في الايمان والاسلام وما بينهما من الاتصال
 والافصال وما يتطرق اليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف فيه وفيه
 ثلاث مسائل (مسئلة) اختلفوا في أن الاسلام هل هو الايمان أو غيره وان كان غيره
 فهو منفصل يوجد منه أو هو مرتبط به بلازمه فقبل انهماشي واحد وقيل انهما
 شيان لا يتواصلان وقيل انهما شيان ولكن يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد
 أبو طالب المكي في هذا كلاما شديدا لاضطراب كثير التطويل فلنجهج على التصريح
 بالحق من غير تعريض على نقل ما لا تحصيل له فقول في هذا ثلاثة مباحث بحث
 عن موجب اللفظين في اللغة وبحث عن المراد بهما في اطلاق الشرع وبحث عن
 حكمهما في الدنيا والآخرة والبحث الاول لغوي والثاني تفسيري والثالث فقهي
 شرعي البحث الاول في موجب اللفظ والحق فيه أن الايمان عبارة عن التمديق قال
 الله تعالى وما أنت بمؤمن لنا أي عصديق والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام
 بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد ولتصديق بمحمل خاص وهو
 القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل
 تصديق فهو تسليم وترك للاباء والجود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة
 والانقياد بالجوارح فوجبت اللفظة أن الاسلام أعم والايمان أخص وكان الايمان
 عبارة عن أشرف أجزائه الا سلام فاذا كل تصديق تسليم وأيمل كل تسليم تصديق
 البحث الثاني عن اطلاق الشرع والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل
 الترادف والتوارد وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل
 أما الترادف ففي قوله تعالى فانخرجنا من كان فهم من المؤمنين فلو جددنا فيه ما غيريت
 من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الاية واحد وقال الله تعالى ان كنتم آمنتم بالله
 فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وقال صلى الله عليه وسلم في الاسلام على خمس وسئل
 مرة عن الايمان فاجاب بهذه الخمسة وأما الاختلاف فقوله تعالى قالت الازراب
 آمننا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر فاراد بالايان ههنا
 تصديق القلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح وفي حديث
 جابر بن عبد الله السلام أسأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه
 ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت وبالكتاب وبالقدر خيره وشره فقال
 ما الاسلام قد ذكر الخصال الخمس فعبارة الاسلام عن التسليم الظاهر بالقول والعمل

وفي حديث سعد رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلاً عطاء ولم يعطه لآخر
فقال له سعد يا رسول الله تركت فلاناً ولم تعطه وهو مؤمن فقال أو لم أعطه عليه
فأعاده رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى أيضاً أنه سئل عليه السلام: فيسئل له أي
الأعمال أفضل فقال الإسلام ف قيل أي الإسلام أفضل فقال الإيمان وهذا دليل على
الاختلاف والتداخل وهو أوفق الاستعمالات للغة لأن الإسلام عمل من أفعال
وهو أفضلها والإسلام هو التسليم أتماً بالقلب وأتماً باللسان وأتماً بالجوارح وأفضلها
الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى إيماناً والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف
وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التعريف في اللغة
وأما الاختلاف فهو أن يجعل الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط فهو موافق
للغة والإسلام عبارة عن التسليم ظاهراً وباطناً وهو أيضاً موافق للغة فإن التسليم
ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط حصول الاسم عموم
المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه فإن من لمس غيره ببعض بدنه يسمى
لامساؤه لم يستغرق جميع بدنه فإطلاق اسم الإسلام على التسليم الظاهر عند عدم
تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الأعراب آمنا
الح وقوله في حديث سعد أو مسلم لأنه فضل أحد معاني الاستمرار بزيادة الاختلاف
تفاضل المسلمين وأما التداخل فوافق أيضاً للغة وهو أن يجعل الإسلام عبارة عن
التسليم بالقلب والقول والعمل جميعاً والإيمان عبارة عن بعض ما دخل في الإسلام
وهو القلب وهو الذي عنيناه بالتداخل وهذا موافق للغة في خصوص الإيمان وخصوص
الإسلام لكل وعلى هذا خرج قوله الإيمان في جواب قول السائل أي الإسلام
أفضل لأنه جعل الإيمان مخصوصاً بالإسلام فدخله فيه وأما استعماله على سبيل
الترادف بأن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعاً فإن كل ذلك
تسليم وكذا الإيمان ويكون التصرف في الإيمان على الخصوص بتعظيمه وإدخال
الظاهر في معناه وهو جائز لأن تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمة تصديق الباطن
ونتيجه وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامع فيصير بمسنا
القدر من التعميم مراد فالاسم الإسلام ومطابقه فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه
خرج قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين (البحث الثالث عن الحكم
الشرعي) والإسلام والإيمان حكمان آخرى وذي نوى أما الآخرى فهو الخارج
من النار ومنع التعبد إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان
في قلبه مثقال ذرة من الإيمان وقد اختلفوا في أن هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا
عنه بأن الإيمان ماذا في قائل يقول أنه مجرد العقد ومن قائل يقول أنه عقد بالقلب
وشهادة باللسان ومن قائل يزيد ثالثاً وهو العمل بالأركان ونحن نكتشف الغطاء

عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاث فلا خلاف في أن مستقره الجنة وهذه درجة
الدرجة الثانية أن يوجد الانسان وبعض الثالث وهو القول والعقد وبعض الاعمال
ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر فعند هذا قالت المعتزلة يخرج من هذا عن
الايان ولم يدخل في الكفر بل اسمه الناسق وهو على منزلة بين منزلتين وهو محمد
في النار وهذا باطل كما سنذكره الدرجة الثالثة أن يوجد التصديق بالقلب
والشهادة باللسان دون الايمان بالجوارح وقد اختلفوا في حكمه فقال أبو طالب
الحكي العمل من الايمان ولا يتم دونه ولذا هي الاجماع فيه واستدل بآلة تدعى بنقيض
غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذ هذا يدل على أن العمل
وراء الايمان لا من نفس الايمان والا فيكون العمل في حكم المعاد والعجب أنه اذ هي
الاجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله عليه السلام لا يكفر أحد الا بجمعه واما قوله
ومشكر على المعتزلة قولهم بالتضليل في النار بسبب الكبار والقائل بهذا قائل بعين
مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل
هو في الجنة فلا بد وأن يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فتزيد ونقول
لوبيح حيا حتى دخل عليه وقت صلاة فتركتها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يخلد
في النار فان قال نعم فهذا مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بأن العمل ليس
ركنا من نفس الايمان ولا شرط في وجوده ولا في استحقاق الجنة فيه وان قال أردت
به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية فما ضبط ظله
المدة وما عد ذلك الطاعات التي يتركها يطل الايمان وما عد ذلك الكبار التي
بارتكابها يطل الايمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصير اليه صائرا ولا
الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب فقبل أن ينطق باللسان أو يشغل بالاعمال
مات فهل تقول مات مؤمنا بينه وبين الله تعالى وهذا مما خالف فيه ومن شرط
القول لقام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهذا فاسد اذ قال صلى الله عليه
وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طامع
بالايمان فكيف يخلد ولم يشترط في حديث جبريل عليه السلام للايمان
الا التصديق بالله وملائكته واليوم الآخر الحديث كما سبق الدرجة الخامسة
أن يصدق بقلبه ويساعده من العمر مهلة التطق بكلمة الشهادة وعلم وجوبها
ولكنه لم ينطق بها فيستدل أن يجعل امتناعه عن التطق كاستناعه عن الصلاة ونقول
هو مؤمن غير مخلد في النار والايمان هو التصديق المحض واللسان ترجمان الايمان
فلا بد أن يكون الايمان موجودا بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه وهذا هو الظاهر
اذ لا مستند الا اتباع موجب اللفاظ ووضع اللسان أن لايمان عبارة عن التصديق
بالقلب وقد قال عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان

ولا يستعمل الايمان من القلب بالسكوت عن الفعل الواجب وقال ثاثلون القول ولكن
اذ ليس كلمة الشهادة اشياء اراض القلب بل هو انشاء عقده واستداه شهادة والتزام وقد
خلاف في هذا العائقة المربضة فقالوا لا يدخل النار اعداء ولا مؤمن وان معنى
فلا يدخل النار ويستعمل ذلك عليهم الدرجة السادسة أن يقول بلسانه لا اله الا الله
محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك في أن هذا في حكم الاسرة من الكفار
وأنه يخلف في النار ولا نشك في أنه في حكم الدنيا الذي يتعلق بالجنة والولادة من المسكين
لان قلبه لا تطلع عليه وعلينا أن نظن به أنه ما حاله بلسانه الا وهو يتطوع عليه بقلبه
وانما نشك في أمر ثالث وهو الحكم الديني فيما بينه وبين الله وذلك بأن يموت
في هذه الحالة قريب مسلم ثم يصدق بعد ذلك بقلبه ثم يستغفر ويقول كنت غير مصدق
بالقلب حالة الموت والميراث الآن في يدي فهل يحل لي يفي وبين الله تعالى أو تكف مسلمة
ثم صدق هل يلزمه إعادة النكاح هذا في محل النظر فيحصل أن يقال أحكام الدنيا
منوطه بالقول الظاهر ظاهرا وباطنا ويحصل أن يقال تناطبا للظاهر في حق غيره
لان باطنه غير ظاهر لغيره وباطنه ظاهره في نفسه منه وبين الله والظاهر والعلم عند
الله تعالى أنه لا يصلح له ذلك الميراث ويلزمه إعادة النكاح ولذلك كان حذيفة رضي الله
تعالى عنه لا يحضر جنازة من يموت من المنافقين وحرر بنى الله عنه كل من يرى ذلك
منه فلا يحضر اذا لم يحضر حذيفة رضي الله عنه الصلاة والصلاة فعل ظاهر في الدنيا
وان العبادات والتوقي عن الحرام أيضا من بطلان ما يجب لله تعالى كالمصلاة وليس
هذا مانعا قولا لن ان الارث حكم الاسلام وهو استسلام بل الاستسلام التام
ما يشهد الظاهر والباطن وهذه مباحث فقهية ظنية تبقى على ظواهرها لا تعاط
والعمومات والاقضية فلا ينبغي أن يظن القاصر في العلوم أن المطلب فيه القطع
من حيث جرت العادة بإيراده في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع فما أطلع من نظر
الى العادات والمراسم في العلوم فان قلت فاشبهة المعتزلة والمربضة وما جهة بطلان
قولهم فاقول شبهتهم هو موات القرآن أما المربضة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وان
أق بكل المعاصي لقوله تعالى فريث من يريه فلا يخاف بها ولا رهاق لقوله والذين
آمَنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون ولقوله تعالى كلما أتى فبما فوج - أهم
خرنتم ألم يأنكم نذير الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وقوله كلما أتى عام فينبغي
أن يكون كل من أتى مكذبا وقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى وهذا
حصروا ثبات وتقي وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ
آذون والايان رأس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقد قال الله تعالى
انا انضيع أجركم أحسن جملا ولا حجة لهم في ذلك فانه حيث ذكر الايمان بهذه الآيات
أريد به الايمان مع العمل أذينا أن الايمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الواقفة

بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل أخبار كثيرة في معاقبة العاصين ومقادير العقاب وقوله يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان فكيف يخرج إذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى إن الله لا يفرق بين شركاءه ويفرق ما دون ذلك لمن يشاء فالاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نارجهم وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله تعالى إلا أن الظالمين في عذاب مقيم وقال تعالى ومن جاء بالبيضة فكيف وجوههم في المشار فهذه العمومات في معارضة عموماتهم ولا بد من تسليط التخصيص والتأويل على الجائين لأن الأخبار مصرية بأن العصاة يصذبون بل قوله تعالى وإن منكم إلا وادها كالصريح في أن ذلك لا بد منه للكل إذ لا يخلو قوم من من ذنب يرتكبه وقوله لا يصلها إلا الشئ أراد به جماعة مخصوصين أو أراد بالاشئ شخصا معينا وقوله تعالى كلما أتى فيها فوج أي فوج من الكفار وتخصيص العمومات قريب وعن هذه الآية دفع الأشعرى وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم وأن هذه الالفاظ يتوقف فيها على أن ترد قرينة تدل على معناها وأما المعتزلة فشبهتهم قوله تعالى وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا وقوله تعالى والعصران الإنسان لني خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى وإن منكم إلا وادها ثم قال تعالى ثم نقي الذين اتقوا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نارجهم وكل آية ذكر العمل الصالح مقرونا فيها بالإيمان وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى ويفرق ما دون ذلك لمن يشاء فيبقى أن يبقى له مشيئة في مقبرة ما سوى الشرك وكذلك قوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان وقوله تعالى إن الله لا يضيع أجر المحسنين فكيف يضيع أصل الإيمان وجميع الطاعات بعصاة واحدة وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا أي لا يمانه وقد ورد على مثل هذا الجب فان قلت فقد مال الاختيار إلى أن الإيمان حاصل دون العمل وقد اشترى عن السابق قولهم الإيمان مقدر وقول وعمل فامعناه قلنا لا يعدان بعد العمل من الإيمان لأنه مكمّل له ومتم كما يقال الرأس واليدان هما الإنسان ومعلوم أنه يخرج عن كونه إنسانا بدم الرأس ولا يخرج عنه بكونه مقطوع البدن كذلك يقال التسييح والتكبيرات من الصلاة وإن كانت لا تبطل بفقدائها فالصديق بالقلب من الإيمان كذلك القلب من وجود الإنسان إذ نخدم بدمه وبقية الطاعات كالأطراف وبعضها أعلى من بعض وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن والعصاة رضي الله عنهم ما اعتقدوا مذهب المعتزلة في الخروج عن الإيمان بازناوله كنهه غير مؤمن حقا إيماننا ما كمالا كما يقال للعاجز المقطوع الأطراف هذا ليس بإنسان أي ليس له الكمال الذي هو وراء

حقيقة الانسانية (مسألة) فان قلت قد اتفق السلف على أن الايمان يزيد
 وينقص يزيد بالطاعة وينقص بالعصية فان كل التصديق هو الايمان فلا يصور
 فيه زيادة ولا نقصان فأقول السلف هم الشهود العدول وما لاحد عن قولهم عدول
 فإذ كروا حتى وانما الشأن في فهمه وفيه دلائل على أن العمل ليس من اجزاء الايمان
 ولا اركان وجوده بل هو مزيد عليه يزيد به والزيادة موجودة والنقص موجود والشئ
 لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الانسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بالميتة ومنه
 ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالآداب والسنن فهذا
 تصريح بأن الايمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان
 فان قلت فالاشكال قائم في ان التصديق كيف يزيد وينقص وهو خطوة واحدة
 فأقول اذ اثر كمال الداهية ولم نكثر يتشعب من يشعب وكشفنا الغطاء ارتفع
 الاشكال فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه الاول انه يطلق
 للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانسراح صدر وهو
 ايمان العوام بل الخلق كلهم الانواع وهذا الاعتقاد عقدة على القلب ثامة
 تشدد وتقوى وتارة تضعف وتسترخي كالعقدة على اليد طمئنا ولا تشدد هذا واعتبر
 باليهودي في صلاته في عقيدته التي لا يمكن نزوعه عنها بخوف وتحذير ولا تخفيف
 ووعظ ولا تحقيق وبرهان وكذا النصارى والمبتدعة ومنهم من يكتن تشكيكه
 بأدنى كلام ويكن استنزاه عن اعتقاده بأدنى استقالة أو تخويف مع أنه غير شاك
 في عقيدته كالاول ولكنهما يتفاوتان في شدة التحميم وهذا موجود في الاعتقاد الحق
 أيضا والعمل يؤثر في غما هذا التحميم وزيادة كما يؤثر في الماء في غما الانسحاب
 ولذلك قال فزادهم ايمانا وقال تعالى فزادتهم ايمانا وقال تعالى ليزدادوا ايمانا مع
 ايمانهم وقد قال صلى الله عليه وسلم فيما روى في بعض الاخبار الايمان يزيد
 وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لا يدرك الا من واقب أحوال نفسه في أوقات
 المواقفة على العبادة والتجرد لها بخصور القلب مع أوقات الفسور وادراك
 التشاورات في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاحوال حتى يزيد عقده استقصاء
 على من يريد حله بالثبوت كملك بل من يعتقد في اليقيم معنى الرحمة اذا عمل بموجب
 اعتقاده يسبح رأسه ويلطف به أدرك من باطنه تأكدا للرحمة وفناء عنها بسبب
 العمل وكذلك معتقد التواضع اذا عمل بموجبه مقبلا أو ساجدا للغير أحسن من
 قلبه بالتواضع عند اقدامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب يصدر منها اعمال
 الجوارح ثم يعود أثر الاعمال عليها ويؤثر في زيادة أو نقصانها وسياق هذا في ربيع
 المهلكات والخفيات عند بيان وجه تعلق الباطن بالنظر والاعمال بالاعتقاد والقلب
 فان ذلك من جنس تعلق الملك بالملكوت وأعني بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس

وأعني بالملكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم الملكوت والاعضاء
وأعمالها من عالم الملك والاطف الارتباط ودقته بين العالمين انتهى الى حد أن ظن بعض
الناس اتحاد أحدهما بالآخر وظن آخرون أنه لا عالم الا عالم الشهادة وهو هذه
الاجسام المحسوسة ومن أدرك الامرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما عبرته
وقال

وق الزجاج وردت النور * ففشلها وتشاكل الامر

فكانا خمر ولا قدح • وكأنا قدح ولا خمر

ولنرجع الى المقصود فان هذا اعترض خواجه علم المعاملة ولكن بين العالمين أيضا
اتصال وارتباط فذلك ترى علوم المشكلة تنسلك كل ساعة على علوم المعاملة
الى أن تكف عنها بالتكليف فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق
واهذا قال على رضى الله عنه ان الايمان ليس دولة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات
نما وزاد حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليس دولة سوداء فاذا انتهت الحرامات
نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع على قلبه فذلك الختم قسلا قوله تعالى
كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (الاطلاق الثاني) ان يراد به التصديق
والعمل جميعا كما قال الايمان بنزع وسبعون بابا وكما قال لا يرني الزاني حين
يرني وهو مؤمن واذا دخل العمل في مقتضى لفظ الايمان لم يتحقق زيلته ونقصانه
وكل من يزول ذلك في زيادة الايمان الفهم هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد أشرنا
الى أنه مؤثر فيه (الاطلاق الثالث) أن يراد به التصديق البقي على سبيل الكشف
واشراح الصدر والمجاهدة بنور البصيرة وهذا أبعد الاقسام عن قبول الزيادة
ولا كفى أقول الامر البقي الذي لا شك فيه تختلف طمأنينة النفس اليه
فليست طمأنينة النفس الى أن الاثنى أكثر من واحد طمأنينة النفس اليه
مصنوع حادث وان كان لا شك في كل واحد منهم ما يل اليقينيات تختلف في درجات
الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليه وقد ظهر في جميع الاطلاقات أن ما قالوه
من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف لا وفي الاخبار انه يخرج من الزمان كان
في قلبه مثقال ذرة من الايمان وفي بعض المواضع في حكم آخر متقال دينار
فأى معنى لاختلاف مقاديره ان كل ما في القلب لا يتفاوت فان قلت ما وجه
قول السلف ان المؤمن ان شاء الله تعالى والاستثناء شك والشك في الايمان كفر
وقد كانوا يستعزون عن حزم الجواب وقيل لعقمة مؤمن أمت فقال أرجو ان شاء الله
نعالي وقال الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله ولا ندري ما نحن
عند الله فإمعن هذه الاستثناءات فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه
وجهان لا يستندان الى شك ووجهان يستندان الى شك لاني أصل الايمان ولكن

في خاتمة أو كماله الوجه الاول الذي لا يستند الى الشك الاستدلال من الجزم بخصيصة
ما فيه من تركيبة النفس حال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم وقال تعالى ألم تر الى الذين
يزكون أنفسهم ثم قال انظر كيف يفترون على الله الكذب وقيل لحكميم ما الصدق القبيح
قال نشاء الانسان على نفسه والايمن من أعلى صفات الحمد والجزم بتركبة مطلقة
وصيغة الاستثناء كأنها تفصل من غريب التركبة كما يقال للانسان أنت طبيب
أو فقيه أو مفسر فيقول نعم ان شاء الله لكن لا في معرض الشك وليكنه لاخراج نفسه
عن التركبة والصيغة صيغة الترييد والتضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف
للازيم من لوازم الخبر وهو التركبة وبهذا التأويل لو شئت عن وصف ذم لم يصح
الاستثناء الوجه الثاني التأديب ذكر الله في كل حال واحالة الامور كلها الى مشيئة الله
فقد أدب الله سبحانه وتعالى بنيه عليه السلام فقال ولا تقولن لشيء في فاعل ذلك
خدا الا ان يشاء الله لم يقتصر على ذلك فيما يشك فيه بل قال تعالى تدخّل المنجود
الحرام ان شاء الله آمنين محققين رؤسكم ومقصرين وكان الله تعالى عالما بما يدخّل
لا محالة وأنه شاء وان كان المقصود تعلية ذلك فتأديب رسول الله صلى الله عليه وسلم
في كل ما يخبر عنه معلوما كان أو مشكوكا حتى قال لما دخل المقابر السلام عليكم أهل
دار قوم مؤمنين وانما ان شاء الله بكم لاحقون والمعوق بهم غير مشكوك فيه
ولكن مقتضى الادب ذكر الله وربط الامور به وهذه الصيغة دالة عليه حتى
صار يعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة فاذا قيل لك ان فلانا يموت سريعا
فتقول ان شاء الله فيغهم منك رغبتك لا تشكك واذا قيل فلان سيزول مرضه ويصح
فتقول ان شاء الله بعضي الرغبة وقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكك
الى معنى الرغبة فكذلك العدول الى معنى التأديب بذكر الله عز وجل كيف
كان الامر (الوجه الثالث) مستنده الشك ومعناه ان المؤمن حقا ان شاء الله اذ قال
الله تعالى لقوم مخصوصين بأعيانهم أولئك هم المؤمنون حقا فانفسهوا الى قسمين
ويرجع هذا الى الشك في كمال الايمان لافي أصله وكل انسان شاك في كمال ايمانه
وذلك ليس بضرر والشك في كمال الايمان حق من وجهين أحدهما من حيث
ان النفاق يزيل كمال الايمان وهو خفي لا يتحقق البراءة منه والثاني انه يكمل
بالطاعات ولا يدرى وجودها على الكمال اما العمل فقد قال الله تعالى (انما المؤمنون
الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك
هم الصادقون) فيكون الشك في هذا الصدق وكذلك قال ولكن الير من آمن بالله
واليوم الآخر الآية فشرط عشرين وصفا كالوقاية بالهدد والصبر على الشدائد ثم قال
أولئك الذين صدقوا واما ارتباطه بالبراءة عن المشاق والشر لا الخلق فقوله صلى الله
عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم أنه مؤمن

اذا حدث كذب واذا وعد اخلف واذا اتفق خان واذا خاصم فجر وفي بعض الروايات
 واذا اعاهد غدّر وقال بعض العلماء أقرب الناس من التفاف من يرى انه يرى منه قال
 أبو سليمان الداراني سمعت من بعض الامراء شيئا فأردت أن أنكره فنفخت أن يأمر
 بقتلي ولم أخف من الموت ولكن خشيت أن يعرض لعلني التزين للخلق عند خروج
 روحي فكشفت وهذا من التفاف الذي يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكماله وصفاه
 لا أصله فالتفاف نفاقان أحدهما يخرج من الدين ويلحق بالكافرين ويوصل في زمرة
 المنافدين في النار والثاني يقضي الى النار الى مدة أو يقسم من دواب طليين ويحط
 من رتبة الصديقين وذلك مشكوك فيه فلذلك حسن الاستثناء وأصل هذا التفاف
 تساوت السر والعلانية والامن من مكر الله تعالى والمحب وأموال آخر لا يحد لها
 الا الصديقون (الوجه الرابع) هو أيضا مستند الى الشك وذلك من خوف النفاق فانه
 لا يدري أي سلمه الايمان عند الموت أم لا فان ختم بالكفر فهو ذابته حبط الايمان
 السابق لانه موقوف على سلامة الآخر والعاقبة مخوفة ولا جأها كان أكثر بقاء
 الخائفين لاجل أنها شرارة القضية السابقة والمشقة الازلية التي لا تظهر الا بظهور
 المقضي به ولا مطاع عليه لاحد من البشر فخوف النفاق لحظف السابقة وربما يظهر
 في الحال ما سبقته الكلمة ببقية من الذي يدري أنه الذي سبقته من الله الحسن
 فيحسن الشك فيه (الى هنا من احياء العلوم من آخر كتاب قواعد العقائد للفرزاني رحمه
 الله) بسم الله الرحمن الرحيم (بسم الله عن الانفال قل الانفال لله والرسول
 فاتقوا الله وأطيعوا ذاتي ينكم وأطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين) وقع اختلاف
 بين المسلمين في غنائم يدرو في قسمتها فأسألو رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف
 تقسم ولما الحكم في قسمتها أقامها جرين أم لا نصار أم لهم جميعا فقبيل له قل لهم هي
 لرسول الله وهو الحاكم فيها خاصة يحكم فيها ما يشاء ليس لاحد غيره فيها حكم وقيل
 شرط لمن كان له يلا في ذلك اليوم أن يتقله فتسارع شبانهم حتى قتلوا سبعين وأسرو
 سبعين فلما يسر الله الفتح اختلفوا فيما بينهم وتنازعوا فقال المشركون نحن المقاتلون وقال
 الشيوخ والوجوه الذين كانوا عند الرايات كئاردا لكم وثمة تمنازون اليها ان انهمزمت
 وقالوا الرسول الله المغنم قليل والناس كثير وان تعط هؤلاء ما شرطت لهم حرم
 أصحابك قتلنا وعن عبادة بن الصامت نزلت فيها يا معشر أصحاب يدرو حين اختلفنا
 في الفل وساعت فيه أخلاقتنا فترمه الله من أيدينا فجعل لرسول الله قسمه بين
 المسلمين على السوا وكان في ذلك تقوى الله وطاعة رسوله واصلاح ذات البين وقرأ
 ابن مسعود رضي الله عنه بسم الله ان قال أي بسم الله الشبان ما شرطت لهم من
 الانفال فان قلت ما معنى الجمع بين ذكر الله والرسول في قوله قل الانفال لله والرسول
 قلت معناه أن حكمهم محتص بالله ورسوله بأمر الله ببقيتها على ما تقتضيه

حكيمته ويمثل الرسول أمر الله فيها وليس الامر في قهرهم مقصود الى رأى أحد
والمراد أن الذي اقتضت حكمة الله وأمره رسوله أن يواسى الفسقة المشروط
لهم التسهيل الشيوخ الذين كانوا عند الرايات فيقاموهم على السوية ولا يستأثروا
بمشارط لهم فانهم ان فعلوا لم يؤمن أن يقدح ذلك فيما بين المسجلين من التعصب
والتصافي فاتفقوا الله في الاختلاف والتخاصم كونهوا متعبدين متآخين في الله وأملوا
ذات ينسكم وناسوا ونسأعدوا فصار زكمت الله وتفضل به عليكم فان قلت ما حقيقة
قوله ذات ينسكم قلت أحوال ينسكم بمعنى ما ينسكم من الاحوال حتى تكون أحوال
ألفة ومحبة وانفاق كقوله بذات الصدور وهي مضراتها لما كانت الاحوال ملازمة
للين قبل لها ذات الين كقولهم استقى ذانا لك يريدون ما في الانام من الثمر ابر وقد
جعل التقوى واصلاح ذات الين وطاعة الله ورسوله من لوازم الايمان وموجباته
ليعلمهم أن كمال الايمان موقوف على التوفر عليها ومعنى قوله ان كنتم مؤمنين ان كنتم
كاملين الايمان انما المؤمنون الذين اذكرا الله وحبوا قلوبهم واذا نلت عليهم آياته
زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يعقون الصلاة ويحاربون قضاهم يتقون أولئك هم
المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم واللام في قوله انما المؤمنون
اشارة اليهم أي انما الكمالوا الايمان الذين من صفتهم كيت وكيت والدليل عليه قوله
أولئك هم المؤمنون حقاً (وحبوا قلوبهم) فزعت وعن أم الدرداء الويل في القلب
كاحتراق الشعفة أما تجدته قسرية قال بل قالت فادع الله فان الدعاء يذهب به
فزعت بذكر ما سخطا ماله وتبسا من جلالة وعزة سلطانه وبطشه بالعصاة وعقابه وهذا
الذكر خلاف الذي في قوله ثم تلى جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله لأن ذلك ذكر رجسه
ورأفته ونوابه وقيل هو الرجل يريد أن يعظم أو يهيم بمعية فيقال له اتق الله فيخرج
(زادتهم ايمانا) ازدادوا بها يقيناً وطمأنينة نفس لان تظاهراً لادلة أقوى للبر لول عليه
وأثبت لقدمه وقد سجل على زيادة العمل وعن أبي هريرة رضي الله عنه الايمان سبع
وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها إماطة لاذى عن الطريق والحياة
شعبة من الايمان وعن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ان للايمان سنناً وفرائض
وشرائع فمن استكملها استكمل الايمان ومن لم يستكملها لم يستكمل الايمان وعلى
ربهم يتوكلون ولا يفرضون أمورهم الى غير ربهم لا يخشون ولا يربون الاياه جمع
بين أعمال القلوب من الخشية والاخلاص والتوكل وبين أعمال الجوارح من الصلاة
والصدقة حقاً صفة للمصدر المحذوف أي أولئك هم المؤمنون ايمانا حقاً وهو مصدر
مؤ كد الجملة التي هي أولئك هم المؤمنون كقولك هو عبد الله حقاً أي حق ذات حقاً
وعن الحسن أن رجلاً سأل أم المؤمنين أنت قال الايمان ايمانان فان كنت سألته عن
الايمان باقعه ولائكه وكتبه ورسوله واليوم الآخر والجنة والنار والبعث والحساب

قائما مؤمنا وان كنت سائتي من قوله تعالى انما المؤمنون الخ فوالله لا أدري أمنهم
 أنا أم لا وعن النوري من زعم أنه مؤمن بالله حقاً أنه لم يشهد أنه من أهل الجنة
 فقد امن نصف الآية وهذا الزام منه يعني كالا يقطع بأنه من أهل قواب المؤمنين
 حقا فلا يقطع بأنه مؤمن حقا وهذا يتعلق من يستحق في الايمان وحسب مكان أبو حنيفة
 رحمه الله تعالى هو لا يستحق فيه وحكي عنه أنه قال لقادة لم تستحق في ايمانك
 قال أما عالا إبراهيم عليه السلام في قوله والذي أطعم أن يغفر لي فقال له هذا
 اقتدي به في قوله أولم تؤمن قال بلى (درجات) شرف وكرامات مظلومة (ومغفرة)
 وتجاوز لسيئاتهم (ووزق ككريم) نعيم الجنة يعني لهم منافع حسنة دائمة على
 سبيل التعظيم وهذا معنى الثوابين للكشاف (أحسن) بالخطاب لا يقال الا لمن
 قل صوابه كما يحكي أن محمد بن الحسن سأل من أبي حنيفة رضي الله عنه في حال
 صدفه عن قال والله لا أكلمك ثلاث تمرات متعاقبة فقال الامام ثم ماذا فتبسم
 محمد ثم قال يا شيخ انظر حسنا فتكسر الامام رأسه ثم رفع وقال حدث مرتين
 فقال محمد أحسنت فقال الامام لا أدري أي قوله أو جمع في قوله انظر حسنا
 أو أحسنت فإن أحسنت انما يقال لمن قل صوابه (من تعريقات أبي البقار رحمه الله
 عليه في حقيقة الايمان والنسبة بينه وبين الاسلام) قال ابن بطلان مذهب
 جميع أهل السنة من سلف الامة وخلفها أن الايمان قول وعمل يزيد وينقص والمعنى
 الذي يستحق به العبد المدح والمالاة من المؤمنين هو الايمان بالامور الثلاثة
 التصديق والاقرار والعمل ولا خلاف أنه لو أقر وعمل بلا اعتقاد أو اعتقد وعمل وبعد
 بلسانه لا يكون مؤمنا وكذلك إذا أقر واعتقد ولم يعمل القرائن لا يسعى مؤمنا
 بالاطلاق وأقول لعل مراده كمال الايمان لا أصل الايمان بنفسه والافضل من ترك
 فرضا لا يكون مؤمنا فهو مشكل مع أنه قد ثبت أن كل من أقر بلسانه سمى
 رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمنا مطلقا واعلم أن تحقيق هذه المسائل وبيان
 النسبة بين الايمان والاسلام بالمساواة أو بالعموم والنصوص موقوف على تفسير
 الايمان وذكر في الكتب الكلامية تفاسير وقال المتأخرون هو تصديق الرسول
 عليه السلام بما علم به من ضرورة والخفية التصديق والاقرار والصدقانية
 الاقرار ببعض المعتزلة الاعمال والطف التصديق بالحنان والاقراء باللسان والعمل
 بالاركان هذه اقوال خمسة ثلاثة منها بسيطة وواحد مركب ثنائي والخاص مركب
 ثلاثي ووجه المصير أنه بسيط أو لا والبسيط اما اعتقادي أو قولي أو محلي والركب
 اما ثنائي أو ثلاثي وهذا كله بالنظر الى ما عند الله وما عندنا هو بالكلمة فإذا قالها
 حكمنا بإيمانه اتفاقا ثم لا تغفل أن النزاع في نفس الايمان وأما الكمال فلا بد فيه
 من الثلاث اجماعا وإذا تحققت هذه الثلاث انفتح عليك المغالط من شرح

الحضارى للفاضل الصكرمانى قال البيضاوى في تصديقه تعالى الذين يؤمنون
 بالغيب والايان في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الاس كان المصدق أمن
 المصدق من التكذيب والخالفه وتعديته بالباء تتضمنه معنى الاعتراف وقد يطلق
 بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق صار ذا أمن ومنه ما حنت أن أجد صحابة وسكنا
 الوجين حسن في يؤمنون بالغيب وأما في الشرع فالتصديق جماع لم بالضرورة انه من
 دين محمد عليه السلام كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء ويجمع ثلاثة أمور اعتقاد
 الحق والاقراء به والعمل بمقتضاه عند جهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أخل
 بالاعتقاد وحده فنافى ومن أخل بالاقراء فهو كافر ومن أخل بالعمل ففاسق وفاقا
 وكافر عند الخوارج خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة والذي يدل
 على أنه التصديق وحده أن الله تعالى أضاف الايمان الى القلب فقال كتب في قلوبهم
 الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم يؤمن قلوبهم ولما دخل الايمان في قلوبهم وعطف
 عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى وقرنه بالمعاصي فقال وان طاعتان من
 المؤمنين اقتلوا يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الذين آمنوا
 ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مع ما فيه من قوله النفس بقرانه أقرب الى الاصل وهو متعين
 الارادة في الآية إذا المصدق بالباء هو التصديق وقاتم اختلف في أن مجرد التصديق
 بالقلب هل هو كاف لانه المقصود أو لا بد من اقتران الاقرار به للحكم منه وإعل الحق
 هو الثاني لانه تعالى ذم المعاند كمن ذم الجاهل المقصر ولما منع أن يجعل
 الذم للانكار لا لعدم الاقرار انتهى عليه الرحمة واعلم أن الايمان عبارة عن
 التصديق وهو لا يزيد ولا ينقص عندنا ولا يورد علينا قوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع
 ايمانهم الآية مثلا لانه يحتمل أن يراد به الزيادة من حيث التفصيل في كل حكم وفرص
 يتجدد في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فانه كثيرا ما كان تغزل آية وفيه اتجهد ففرس
 ويظهر حكم لم يكن قبله فيؤمنون به على التفصيل فيزداد ايمانهم كذلك وكل ذلك
 داخل في الجملة على ما ذكرنا فلا يزداد من حيث الاجمال وهذا انما يتحقق في عصره
 صلى الله عليه وسلم لا في عصرنا كما لا يخفى ثم هذا التأويل مروى عن أبي حنيفة رحمه
 الله تعالى وهو بعينه مروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وأن يراد من حيث
 تجدد أمثاله فإن الايمان عرض ولا يتصور ثبوتها بهذا الطريق وان يراد من حيث
 غرته واشراق نوره ومضايق قلب المؤمن كذا في الكفاية لامكانية بين الايمان
 والاسلام عندنا خلافا للشبهة والظاهرية لقوله تعالى قالت الاغراب آمننا قل لم
 تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ونقول بالتحاد هما فان حقيقة الاسلام لا يتصور
 الا بالايمان ومعنى الايمان لا يتحقق الا بالاسلام وتحققه أن الاسلام عبارة عن
 الانقياد والخضوع فذلك لا يتصور بدون تصديق الله تعالى في ألوهيته وبربريته

والايمان عبارة عن تصديق الله تعالى فيما اخبر على لسان رسوله عليهم الصلاة والسلام
وانما يتحقق ذلك بقبول أو امره ونواحيه فلن يتصور انسان ~~يكون~~ مؤمنا بالله
تعالى ولا يكون مسلما ثم ان عايدل على اتحادهما قوله عز وجل فأخبرنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقوله سبحانه ان كنتم آمنتم
بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وغير ذلك من الآتى والجواب عن مستندهم أن
الله سبحانه لم يخبر عن اسلامهم وانما أمرهم بأن يقولوا أسلنا أى أسلنا في الظاهر مع
الانكار بقولنا فيكون المراد اظهرا لاسلام من عند أنفسهم بدون حقيقة الاسلام
اذ لو كان المراد في الآية حقيقة لكان ما أفواه من ضيا ومقبولا عند الله ~~كذا~~
في الكفاية (الاسلام) وهو الخضوع والانقياد بما اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم
وفي المكشوف ان كل ما يكون من الاقوال باللسان من غير موطاء القلب فهو اسلام
وما واطأ به القلب اللسان فهو الايمان أقول هذا مذهب الشافعي رحمه الله وأما
مذهب أبي حنيفة رحمه الله فلا فرق بينهما (من التعريفات السديدة من سره)
الاسلام هو لغة الانقياد المتعلقة بالجوارح كافي قوله تعالى ولكن قولوا أسلنا والذين
ان الدين عند الله الاسلام والايمان كافي قوله تعالى فأخبرنا من كان فيهما من
المؤمنين اذ المراد من المؤمنين المسلمون بدليل قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين بالقاء التعليلية وشرطها هو في نوعين دون الايمان وهو الاعتراف باللسان
وان لم يكن له اعتقاد وبه يتحقق الدم وقوف الايمان وهو الاعتراف باللسان
مع الاعتقاد بالقلب والوفاء بالفعل ومختار جمهور الحنفية والمعتزلة وبعض
أهل الحديث أن الايمان والاسلام متحدان وعند الاشعري أنهما متباينان
وغاية ما يمكن في الجواب أن التباين بين مفهومى الايمان والاسلام لا مصادق
عليه المؤمن والمسلم اذ لا يصح في الشرع أن يحكم على واحد بأنه مؤمن وليس بمسلم
ولابالعكس والصحيح ما عاله أبو منصور الماتريدي وهو أن الاسلام معرفة الله بلا كيف
ولاشبيه ومحل الصدر والايمان معرفة الله بالالهية ومحلها داخل الصدر وهو القلب
والمعرفة معرفة الله بصفاته ومحلها داخل القلب وهو القواد والتوحيد معرفة الله
بالوحدانية ومحلها داخل القواد وهو السر في هذه عقود أربعة ليست بواحدة ولا بتغايرة
فاذا اجتمعت صارت ديننا وهو الثبات على هذه الخصال الاربع الى الموت ودين
الله في السماء والارض واحد وهو قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام من تعريفات
أبي البقاء الكفوي (وتفصيل الكلام) في الايمان وما يتعلق به من الاجتهات
مكتوب بعد ورقتين من هذه نقل في الكتب القديمة أن ابن مسعود رضي الله عنه
كان يشكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان يشكر كون العقودتين من القرآن
واعلم أن هذا في غاية الصعوبة لاننا قلنا ان النقل المتواتر ~~كان~~ حاصلا في عصر

العصاة تكون سورة القصص من القرآن حينئذ كان ابن مسعود علياً بذلك
فانكاره يوجب الكفر أو نقصان العقل وإن قلنا أن النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان
حاصلاً في ذلك الزمان فهذا يقتضي أن نقل القرآن ليس بتواتر في الأصل
وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يثبته والاعتماد على النقل أن نقل هذا المذهب
عن ابن مسعود رضي الله عنه نقل باطل كاذب وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة
من التفسير الكبير للإمام الرازي في سورة القامعة

عسى الكرب الذي أصيب فيه * يكون ورماً فخرج قريب

البيت الهدي بن الحشرم العذري قتل صبياً قصاصاً انتدبه ابن عمه وكان معاوية
عرض على ولي القتيل سبع ديات فأبى الا قتله فقتله وهو قول قتيل قتل صبياً بعبد
عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولما أرادوا قتله قال لاعله بلغني أن التمثيل يعتدل
بعده مقوط رأسه فان قتلت فاني فليس رجل وبأس طها ثلاثاً فتعد ذلك به مستقوط
وأمنه من خط السعدي في هاشم المفسر (قال القطب الراوندي) في شرح
الشهاب روى أن دعاء مستغفرين من الناس مستجاب لا محالة ثم سألنا عن الكافرا
دعاء المظلوم ودعاء المضطر لأن الله تعالى قال أمن يجيب المضطر إذا دعاه وقال
النبي صلى الله عليه وسلم دعوة المظلوم مستجابة فان قيل أليس الله تعالى يقول
ومادعاء الكافرين الا في ضلال فكيف يستجاب دعاءهم قلنا الآية واردة في دعاء
الكفار في النار وهنالك لا ترحم العسيرة ولا تجاب الدعوة والخبر الذي أوردناه يراد به
في الدار الدنيا فلا تدفع انتهى من الكشكول (قال الأصبهاني) سمعت أعرابياً يقول
اللهم اغفر لامي فقلت مالك لا تذكر أباك فقال ان أباي رجل يحتال لنفسه وان أمي
امرأة ضعيفة وروى عنه أيضاً أنه قال حج أعرابي فدخل البيت المحرم قبل الناس
وتعلق باستار الكعبة وقال اللهم اغفر لي قبل أن يدلهمك الناس ويكره عليك السائلون
الاول من الكشكول والثاني من رحلة العرب لابن الوكيل (كلام) الملائكة لا يرون
رهم سوى جبرائيل عليه السلام وأي مرة واحدة قيل اذا كانوا موحدين لم يروا
رهم قال لأن الرؤية فضل من الله والله يوفى الفضل من يشاء كذا في كثر العباد وقيل
لو لم يروا أي الملائكة رهم لكان فيه تفضيل للعاصي المعاقب على الرسل وهذا لا يجوز
فتكون الرؤية ثابتة في حق جبرائيل وميكائيل وإسرافيل وكذا في حق سائر الملائكة
عليهم السلام وقال بعضهم توقف فيه لانه لم يوجد النص في حق الملائكة فلا يجوز
المنع لعدم الدليل فيتوقف فيه كذا في التمهيد للإمام السالمى الحنفى (كلام) الانبياء
عليهم السلام ليس لهم عذاب ولا سؤال القبر وكذا اطفال المسلمين ليس لهم عذاب
ولا سؤال القبر وكذا العشرة الذين بشرهم الرسول صلى الله عليه وسلم
بالجنة ليس لهم حساب وهذا كله حساب المناقشة وأما حساب العرض فلا نبياء

والعصاة جميعا يقال فعلت كذا وعفرت عنك وحساب المناقشة يقال لم فعلت كذا
من معتقدات الشيخ أبي المعين النسفي الحنفى (فائدة) استقر الخلاف بين المسلمين
في عصمة الملائكة ولا فاطح في أحد الجانبين فتمسك المبتشرون بمثل قوله تعالى وهم
لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويقتلون ما يؤمرون ولا خفاء في أن أمثال
هذه العمومات قيد القلق وما يقال انه لا عبرة في التنبؤات في باب الاعتقادات
فان اريد انه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يحصل الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان
اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم قطاهر البطلان وتمسك النفايون بوجود الاول
أنه ليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود وبدليل استثنائه
منهم كافر ورد بالمتنع بل كان من الجن فقص من أمر ربه وانما ادعى في الملائكة تغلبا
لكونه جنيا واحدا معهم ورايتهم والقول بأن كان يجمع صارا أو طائفة من الملائكة
نعمي بالجن شأنهم الاستكبار فكلام على خلاف السند وخلاف الظاهر والثاني أن
قولهم في جواب اني جاء في الارض خليفة أتجعل فيها الخ اعتياد واستبعاد
لفضل الله وتركه لنفوسهم ورجم بالغيب والجواب أن الفرض التعجب والاستسار
عن الحكمة وانما علموا ذلك باعلام الله تعالى أو مشاهدة الوحي أو مقايضة بين الجن
والانس لا يقال بنا في ذلك قوله ان كنتم صادقين أي في استخفاف من تصف
بما ذكرتم لا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من تصف بذلك من غير
حكم ومصلح لا يقال فيه دلالة على نفي العصمة لاثبات الكذب لا نقول هذا القدر
من الخطا والسهولة بنا في العصمة كذا يستفاد من شرح المقامد الى هتاف من مجموعة
المفيد ان كنتم صادقين في زعمكم انكم احق بالخلقة لعصمتكم وأن خلقكم
واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالكميم وهو وان لم يصرحوا به لكنه لازم مقابلهم
والتصديق كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق اليه بعرض ما يلزم
مدلوله بالاخبار وبهذا الاعتبار يفتري الانتسآت من البيضاوي (كلام في الايمان)
وهو يشغل على اجاث الاول أن الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصبر
أو التعدي بحسب الاصل كان المصدق صادقا أم أم أو جعل الغير آمنا من التكذيب
وتعدي بالياء الاعتبار بمعنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل
اليه وباللام الاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما أنت بمؤمن لنا
ولما انه عائد الى أخذ الشيء صادقا في التحقيق والصدق وصف الكلام والمتكلم والحكم
لا اعتبارات مختلفة قيل أخذت بالله أي بأنه واحد متصف بما يليق منزعه مما يليق
وآمنت بالرسول أي بأنه معبود من الله صادق فيما جاء به وآمنت بالملائكة أي بأنهم
عباده المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بالذكورة والانوثة ليسوا نبات
الله تعالى ولا شركاءه وآمنت بكتبه وبكلماته أي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما

يتضح من الاحكام وآمنت باليوم الآخر أي بأنه كائن البتة وآمنت بالقدر أي بأن
 الخير والشر بتقديره ومشيئته ويرجع الكل الى القبول والاعتراف أقول قطعتين
 الاعتراف في التعدينية بالباء يستلزم اعتبارا لاقراء باللسان في الايمان وليس كذلك
 كما سيأتي مع ان القول بالتعدين في الايمان بعيدا ذهنيا لا يوجد استعماله بدون الحرف
 ذكرا والمحقق الرضى انه اذا كان القلب في فعل التعدينية بمعرف فهو لازم بعد
 بمعرف وقد يحذف منه الحرف (البحث الثاني) الايمان في الشرع عبارة اما عن عمل
 القلب وحده وهو التصديق على المختار عند أهل السنة أو المعرفة عند الشيعة ومن
 يجري مجراهم والتسليم عند النظامية من المتأخرين بخلافه واما عن القول
 اللساني فقط بلا شرط واليه ذهب الكرامية حتى ان من أنهر الكفر وأظهر الايمان
 يصحكون مؤمنين الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أنشع الايمان ولم يظهر باللسان
 لم يستحق الجنة وذلك القول اللساني فقط ايمان لكن بشرط المعرفة معه عند الرافضين
 وبشرط التصديق عند القطبان واما عن عمل القلب أو التصديق مع الاقرار عليه
 مرة وان كان في الخفية وهذا مذهب كثير من المحققين والمحقق من أي حقيقة فعل
 هذا من صدق بقلبه ولم يتفق الاقرار منه مع القدرة عليه لا يصحكون مؤمنين واما
 اذا كان الايمان التصديق فقط فالاقراء بشرط لاجراء الاحكام من الصلاة خلفه
 والدفن في مقابر المسلمين الى غير ذلك وينبغي أن يكون الاقرار لهذا الغرض على وجه
 الاظهار فعلى هذا لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه كان مؤمنا عند الله لكن لو أصر
 على ترك الاقرار مع المطالبة له كان كافرا ولو كفر بلسانه وقلبه مطمئن بالايمان
 فالمفهوم من كتب الكلام أنه مؤمن عند الله في المذهب المختار لكن صرح في فتاوى
 قاضيهان من الحنفية انه كفر عند الله تعالى تأمل واما عبارة فعل من
 القلب واللسان والخوارج وهو مذهب المحدثين والهمي عن أكثر السلف
 على ما يشعر به تقرير المولى الكرماني في شرح البضاري وبيان من كلام القناني
 البضاري لكن المحققين على انها أجزاء الكمال الايمان يطلق على ما هو الاساس
 في دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الاقرار وعلى ما هو الكمال المتق
 بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والاعمال وذهب الخوارج الى أن تارك العمل
 خارج عن الايمان داخل في الكفر والمعتزلة الى أنه خارج عن الايمان غير داخل في الكفر
 فله المنزلة بين المذلتين وينبغي أن يعلم ان الطاعة لو جعلت من أجزاء الايمان كانت
 محمولة على المفروضات فقط على ما هو المعقول لا يمكن فعل التدبیر وترك الصغيرة
 عند الخوارج فمن حقيقته على ما في التفسير الكبير وشرح المواقيت وأما عند أكثر
 المعتزلة فالطاعة مخصوصة بالمفروضات لكن بعضهم موافق للخوارج على ما في شرح
 المواقيت الا أنه صرح بأنه لا يوصف أحدا بالكفر أو بمنزلة بين المذلتين بسبب الصغيرة

عند المعقولة (البحث الثالث) أن التصديق في الايمان شرعا متعلق بما علم بالضرورة
من دين محمد عليه الصلاة والسلام كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء ~~وهو~~ كفى
الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق
بوجوب الصلاة أو حرمة الخمر عند السؤال كان كافرا هذا هو المشهور عند الجمهور
وعليه اشكال قوي وهو أن كثيرا من المعتقدات ليس بماعلم كونه من الدين بالضرورة
كسئلته الرؤية والقدر ولذا وقع الاستدلال من الجانبين والجواب أن المراد بالضرورة
في الصدر الاول وقد حدث البدع بعد زمان النبوة والصحابة بل نقول أهل القبلة
من المعتزلة وغيرهم المستدلين بالكتب والسنة ليسوا بكافرين بل من أهل
الايمان عند جمهور الاشاعرة على ما علم من شهادة الرضا والعزيم من كتب
الشافعية وبه يشعر كلام الحنفية في الأصول وإن خالفه ظاهر كلامهم في كتب
الفروع قال في شرح المقاصد في آخر مباحث الايمان الذين اتفقوا على ضروريات
الاسلام كدوث العالم واختلفوا فيما سواها كسئلته الصفات فذهب الشيخ الاشعري
وأكثر اصحابه الى أنه ليس بكافر وبه يشعر ما قاله الشافعي لا ردة شهادة أهل الاهواء
الانخطائية وفي المتن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة
وعليه أكثر الفقه من أصحابنا فالظاهر أن ما يجب الايمان به ضروري كونه
من الدين بقى أمرا آخر هو أن كثيرا من الافعال والاقوال الغير الضرورية قد يحكم
العلماء بالكفر فيها فيجب الايمان بحقيقة خلافها ويمكن أن يقال المراد الايمان الذي
وقع الخروج به من الكفر ابتداء الى الاسلام (البحث الرابع) أن التصديق المتعبر
في الايمان شرعا هو التصديق القوي لانه لو تفصل في الشرع الى معنى لما جاز خطاب
العرب به من غير بيان وتوقفوا في الامتثال الى تفسير واستفسار واللازم منه قطع
وإنما التوقف الى بيان ما يجب الايمان به فين في مواضع من التنزيل وفي الحديث
المشهور ثم هذا التصديق القوي يعبر عنه بالفارسية بقولهم كرويدن وراستكوي
داشتن وهو خلاف التكذيب وينافيه التردد ولذا اختار العلماء في الفاظ الايمان
كرويدن بمحمد رسول الله وراستكوي داشتيم وبذيرقم وهو بعينه التصديق المنطقي
المقابل للتصور على ما قاله الشيخ ابن سينا في كتابه المسمى بدانشنامه علائي
دانستن وكونه استبكي درياقتن ورسدن وانرا تا زدي تصور خواندن وكونه كرويدن
وانرا تا زدي تصديق خواندن ولا شك أن هذا الشيخ ثقة في تفسير الالفاظ المنطقية
وهذا المعنى القوي المنطقي هو معنى الاسلام والتسليم والاذعان والقبول وما يدل
على أنه يمكن بالتصديق المنطقي في الايمان ما ذكره الشيخ ابن حجر في شرح البخاري
فالسلف قالوا هو أي الايمان الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان والعمل بالأركان
وأرادوا بذلك أن الاحمال شرط في كماله وأيضا ما ذكره الاشاعرة في قبول ادعيان

الاتقياء نظاهر القوله ويسألوا الى آتراء ونقل الشيخ ابن حجر من بعض العلماء قوله
 لا يؤمنون بمعنى لا يستكملون الايمان أقول واصلم أن اعتبار أمر زائد على العلم
 التصديقي من الرضا والتسليم ونحوه في الايمان على ما خذره المعرفة النظامية يرد عليه
 أن ذلك لا يصح في مثل الايمان باللائكة والخسرو مثلها ما غانه لا معنى له أصلاً وان سلم
 صحته في الايمان بالله والانبيا وأيضاً اعتبار ذلك الرضا والتسليم في المصطفى الملقب
 للتصديق بحسب اللغة غير ظاهر فان قلت قد اشترى في التصديق أن يكون الايمان
 المعرفة مذهب ضيف اليهم بن صفوان وقد طال كثير من الأئمة ان التصديق المعرفة
 بما وجه ذلك قلت المذهب الضعيف جعل الايمان مجرد المعرفة مع الانكار والاستكثار
 باللسان والجوارح وعلى ان الاختلاف والمقابلة باعتبار جعل الحكم والتصديق
 المنطقي من قبيل الفعل لامن أقسام العلم كما زعم جماعة من المنطقيين وقرر وأبطل
 في كتبهم فمن جعل التصديق من مقولة الفعل قال ان الايمان التصديق لا المعرفة والعلم
 ومن قال انه من أقسام العلم نسره بالاعتقاد والمعرفة وأما جهن بن صفوان فجعله من
 أقسام المعرفة المطلقة وان لم يمتد الى الأذهان وينبغي أن يعلم ان كثير من الآيات
 والاحاديث يدل على أن الايمان مجرد العلم مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ومثل
 الحديث المروي في صحيح مسلم عن عثمان رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم من مات وهو يعلم أنه لا اله الا الله دخل الجنة والمروي فيه
 عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أشهد أن لا اله الا الله
 وأنى رسوله لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما الا دخل الجنة الى عثمان الجموعة
 الحفدي (الامعالي) واقتبوا بسبعة القباب بالباطنية لقولهم يبايئ الكتاب
 دون ظاهره فانهم قالوا القرآن باطن وظاهر والمراد منه باطنه دون ظاهره المعالوم
 من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والتسليم بظاهره
 معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتعمسكوا في ذلك
 بقوله تعالى فضررب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
 واقتبوا بالقراطة لان أولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له محمد بن قريظ
 وهي احدى قري واسط وبالخرمية لا باحتهم الحرمات والمحارم وبالسبعة لانهم
 زعموا ان النطقا بالسرائع أى الرسل سبعة آدم وفوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد
 ومحمد المهدي سابع النطقا وبين كل اثنين من النطقا سبعة أئمة يسمون شريعتهم
 ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يتدى في الدين وهم متفوتون في الرتب
 امام يؤدى عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله ووجه تؤدى عنه أى عن الامام وتعمل
 عليه وتخرج به وذو صفة يصير العلم من الحجة أى يأخذ منه فهذه ثلاثة أبواب
 وهم الدعاة فأكبر أى داع أكبر ورابعهم يرفع درجات المؤمنين وداع مأذون يأخذ

اليهود على الطالبين من أهل الظاهر قيد خلفهم في ذمة الامام وينفخ لهم باب العلم
 والمعرفة وهو خامسهم ومكلم قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة
 بل في الاحتجاج على الناس وهو يحتاج ويرغب الى الداعي ككلم الصائدي متى اذا احتج
 على أحد من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث يرغب عنه وطلب الحق أداء
 المكلم الى الداعي المأذون بأخذ عليه اليهود وقال الأمدى انما هو امثل هذا
 مكلم لان مثله مثل الجراح يحبس الصيد على كلب الصائدي على ما قال تعالى وما علمتم
 من الجوارح مكلمين وهو سادسهم ومؤمن يتبعه أي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه
 اليهود وآمن وأيقن بالعهد ودخل في ذمة الامام ومن به وهو سابعهم قالوا ذلك
 الذي ذكرناه كالمسماوات والارضين والبحار وأيام الاسبوع والنكواب السيارة
 وهي المدرات أمر اكل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية اذا تبع طائفة
 منهم بابك الخرمي في الخروج باذريجان وبالحمرة بالسهم الحرة في أيام بابك أو تبعهم
 الخالفين لهم من المسلمين جبرابا لا ماعيلية لان بابكهم الامامة لا معيل بن جعفر
 الصادق وهو أكبر آبائهم وقيل لا تنساب زعيمهم الى محمد بن اسمعيل وأصل دعواهم
 على ابطال الشرائع لان الغبارية وهم طائفة من الجوس رماو عند شوكة الاسلام
 تأويل الشرائع على وجوده تعود على قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا وتذاكروا
 ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا يسبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لقلبهم
 واستيلائهم على الممالك ~~لكن~~ كما نحتاج الى تأويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا
 ونستدريج به الضعفاء منهم فان ذلك في حجب اختلافهم واضطراب كتابهم ورتبهم
 في ذلك جدان قرط وقيل عبد الله بن معون القساح أولهم في الدعوة واستدراج
 الطامع حرات الرزق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ولذلك منعوا
 القاء البذر في السبعة أي دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا من التكلم في بيت فيه سراج
 أي في موضع فيه فقيه أو متكلم ثم التأمين باستمالة كل أحد من المدعوقين بما يميل اليه
 بهوا وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينيه وقبح نقضه
 وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقضها حتى يحصل الاتساع ثم التشكيك
 في أركان الشريعة بقطعان السور بأن يقول ما معنى الحروف الملقطة في أوائل
 السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها أي لم يجب أحد هما دون الآخر
 وجوب الفصل من الخمر دون البول وعدد الركمات أي لم كان بعضها ربا
 وبعضها ثلاثا وبعضها اثنين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في
 هذه الاشياء ويطوون الجواب عنهم لانه خلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو أمران
 الاول أخذ الميثاق منه بأن يقولوا قد برئت سنة الله بأخذ الموائيق والعهود ويستدلوا
 على ذلك بقوله تعالى واذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل واحد

مما نقسم بحسب اعتقاده أن لا يغنى لهم سرا والثاني حوالته على الامام في حل
 ما أشكل عليه من الامور التي ألغاه اليه فانه العالم بهم لا يقدر عليهم أحد حتى
 يترقى من درجته وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة أكابر الدين
 والدنيا لهم حتى يزاد ميله الى ما دعاه اليه ثم التأخير وهو تعجيل مقدمات قبلها
 ويسلمها المدعو وتكون ساقطة الى ما يدعو اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة
 الى اسقاط الاعمال البدنية ثم الخلع عن الاعتقادات الدينية وسببنا في وحسن
 اذ آل حال المدعو الى ذلك يأخذون في الاباحة والحث على استحصال اللذات
 وتأويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتميم هو الاخذ من
 المأذون عند غيبة الامام الذي هو الخلة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول
 بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء
 سر من أسرارهم الى من ليس هو أهله بغير قصد منه والفعل تجديد العهد والذلة
 تركيبة النفس بحرفة ما هم عليه من الدين والصناعة التي والباب على والسما
 هو النبي والمروة على والمبشرات الاثناس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت
 سبعاً مائة الالة البهجة والجنسة راحة الابدان عن التكليف والنارث منها
 بمزاولة التكليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم أن الله لا موجود
 ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ~~و~~ ذلك في جميع الصفات
 وذلك لان الالبات الحقيقي يقتضى المشاركة يشبه وبين الموجودات وهو تشبيهه والنقي
 المطلق يقتضى مشاركتها للمعدومات وهو تعطيل بل هو واجب هذه الصفات
 ورب المتضادات وبما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة وقالوا انه أبداع بالامر العقل
 التام وببوسطه أبداع النفس التي ليست تامة فاشتقت النفس الى العقل التام
 مستفضة عنده فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولما تم الحركة
 الابدية لم يحدث الاجرام الفلكية وتحررت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بوسط
 الافلاك الطبائع البسيطة العنصرية وببوسط الوسايط حدثت المركبات من المعادن
 والنباتات وأنواع الحيوانات وأفضلها الانسان لاستعداداته من الانوار
 القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم العلوى مستقلاً على عقل
 كامل كلي ونفس ناقصة كلية يكون مصدر الكائنات وجب أن يكون في العالم
 السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة
 تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل
 الاول فيأرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذي هو وصي الناطق وكان تحرك
 الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك
 الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الامام هذا ما كن عليه

قد ماؤهم وبين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الطجة التي يؤدى
عن الامام الذي لا يجوز خلو ازمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج
الى العلم ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب
المتقدمة كيلا يطلع على فسادهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس
الدينية والامور الشرعية وتخصنوا بالحصول وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء
منهم فأظهروا اسقاط التكليف واباحية المحرمات وصاروا كالحیوانات الجملوات
بلا ضابطى ولا وازع شرعى فهو ذاك من الشيطان وأتباعه من شرح المواقف
(الباطنية) انما لهم هذا القبح لحكمهم بان لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل
ولهم القباب كثيرة فبالعراق يسمون الباطنية والفرامطة والمردكية وبغراسان
التعليلية والمطردة وهم يقولون نحن امة سامعية لا نأخذنا عن فرق الشيعة باثبات
الامامة لاسماعيل بن جعفر رضى الله عنه وهو ابنه الا كبر المنصوص عليه بالامامة
ثم ان الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم
على ذلك المنهاج فقالوا في البارى تعالى انما نقول هو موجود ولا معدوم ولا عالم
ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات فان اثبات الحقيق يقتضى
الشرك بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي أطلقنا عليها وذلك تشبيه فلم يمكن
الحكم بالاثبات المطلق والنفى المطلق بل هوالة المتقابلين وخالق الخصين والحاكم
بين المتضادين ونقلوا في هذا الصلح محمد بن الباقر رضى الله تعالى عنه أنه لما ذهب
الى العالمين قيل هو عالم ولما ذهب القدرة للقادرين قيل هو قادر فهو عالم قادر
بمعنى أنه ذهب العلم والقدرة لاجبى انه قام به العلم والقدرة وأوصف بالعلم والقدرة
فقيل فيهم انهم نفاة الصفات حقيقة معطلة الذات عن جميع الصفات قالوا وكذلك
نقول في القدم انه ليس بقديم ولا محدث بل القديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته
أبدع بالامر العقل الاول الذى هو تام بالفعل ثم توسطه أبعد النفس الثانى الذى
هو غير تام ونسبة الفعل الى العقل امانسبة النطفة الى غلام النطفة والبيض الى الطير
وامانسبة الولد الى الوالد والنتيجة الى المنتج وامانسبة الانثى الى الذكر والزوج
الى الزوج قالوا ولما اشتاقت النفس الى كمال العقل احتاجت الى حركة من النقص
الى الكمال واحتاجت الحركة الى آلة الحركة فحدثت الاغلاط وتحركت حركة دورية
بتدبير النفس ايضا فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان
واقصت النفوس الجزئية بالابدان وكان نوع الانسان مقبزا عن سائر
الموجودات بالاستعدادات الخاصة لبعض تلك الانوار وكان عالمه في مقابلة العالم كله
وحيث كان في العالم العلوى عقل ونفس كل واحد وجب أن يكون في هذا العالم
عقل مشخص هو كل واحد حكمه حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه النباط

وهو النبي ونفس مشخصة هو كل أيضا وحكمه حكم الفضل الناقص المتوجه
 الى الكمال أو حكم النطفة المتوجهة الى النمام أو حكم الانثى المزدوج بالذكر
 ويسمونه الاساس وهو الوصي قالوا وكما تحركت الافلاك بفريك النفس والعقل
 كذلك تحركت النفوس والاشخاص بالشرائع بفريك النبي صلى الله عليه
 وسلم والوصي في كل زمان دائرة على سبعة سبعة حتى ينتهي الى الدور الاخير ويدخل
 زمان القيامة وترفع التكاليف وتفسحل السنن وانما هذه الحركة كانت الفلكية والسفن
 الشرعية لتبليغ النفس الى حال كمالها وكما لها بلوغها الى درجة العتق واتحادها به
 ووصولها الى مرتبة فلاحها وهو القيامة الكبرى فتعمل تراكيب الافلاك والعناصر
 والمركبات وتتشق السماوات وتتناثر الكواكب وتبدل الارض غير الارض وتطوى
 السموات كالكتاب المرفوم وفيه بحساب انطلق وينفذ الخير عن الشر والمطهر من
 العاصي وتعمل جزئيات الحق بالنفس الكمل وجزئيات الباطل بالاشيطان المبطل
 ثم وقت الحركة الى السكون هو المبدأ ومن وقت السكون الى المآلة نهاية له هو الكمال
 ثم قالوا ما من فرضة وحكم من أحكام الشرع من يسمع واجارة وهدية ونكاح
 وطلاق وجراح وقصاص ودية الا وله وزان من العالم يحدد في مقابلة عدده وحكمه
 في مطابقة حكمه فان الشرائع عوالم روحانية امرية والعوالم شرائع جسمانية خلقية
 وكذلك التراكيبات في الحروف والكلمات على وزان تركيبات الصور والاجسام
 ونسبة الحروف المقردة الى المركبات من الكلمات كالمساقط المردة الى المركبات
 من الاجسام وللكل حرف وزان في العالم وطبيعة تحمسه وتأثير من حيث تدان
 الخاصية في النفوس فمن هذا صارت العلوم المستفادة من الكلمات العقلية
 غذاء للنفوس كما صارت الاغذية المستفادة من النباتات غذاء للابدان وقد قدر الله
 تعالى أن يكون غذا كل موجود مما خلقه منه فعلى هذا الوزن صاروا الى ذلك
 أعداد الكلمات والآيات وان التسعة مئة مئة من سبعة واثني عشرة وأن المائيل
 مركب من أربع كلمات في احدى الشهادتين وثلاث كلمات في الشهادة الثانية وسبع
 قطع في الاولى واثنى عشر حرفا في الثانية وكذلك في كل اية منكم ستم اتم اربع ذوات
 مما لا يعمل المعامل فكرته فيه الا ويهجر من ذلك خرقا من مقابله بنسبه وهذه
 المقابلات كانت طريقة اسلافهم قد صنفوا فيها كتابا وادعوا الناس الى امام في كل
 زمان يعرف موازين هذه العلوم ويهتدى الى مدارج هذه الشواع والرسوم
 ثم أصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا هذه الطريقة حين أظهر الحسب بالصباح دعونه
 وقهر على الامارات كلمته واسم تطهر بالرجال وتخصص بالتسلاخ وكان بعده موهبه
 على قلعة الموت في شعبان سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة وذلك بعد أن هاجر الى بلاد
 امامه وتلقى منه كيفية الدعوة لانشاء زمانه فساد ودعا الناس أول دعوة الى تعيين

امام صادق قائم في كل زمان وتتميز القرعة الناجية من هذه الفرق بهذه النسكنة
 وهو أن لهم اماما وليس لغيرهم (آل هنامن الملل والنحل للشهرستاني) والالزامات
 التي قصرت كلفه عليها مذكورة فيه وانما تركها عن قصد من تطويل بلاطائل
 لانها كلمات يسمخ من الاطفال والجماة وتضلل الشكلى والى الله المشتكى من
 قوم مذهبهم هذا ومدرك عقولهم كذا وكذا والله أعلم واعلم أن المصنف رحمه الله
 مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشياء الله في خطبة الكتاب
 ومقصودها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم
 بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى للنفس فهم الاصحاب منه أن مراده
 مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فاعلم ان كلاما بماز لا لفظا
 على ما هو كلام حقيق حتى صرحوا بأن اللفظ حادث على مذهب أيضا لكننا ليست
 كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اقرار
 من أنكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله
 تعالى حقيقة وكعدم كون المعارضة والتعدي بكلام الله الحقيق وعدم كون
 المقروء والمخفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يحسن على المتفطن في الاحكام
 الدينية فوجب حل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفس
 عنده أمر اشياء اللفظ والمعنى جميعا فاعلم ان الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف
 مقروء باللسان محفوظ في الصدور وهو غير المكتوبة والقراءة واللفظ الحادث ومل قال
 من أن الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب انما هو في اللفظ
 بسبب عدم مساعده الالة فالتلفظ حادث والادلة الالهية على الحدوث يجب حلها على
 حدوثه دون حدوث اللفظ جميعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا
 لما عليه متأخرو اصحابنا الا أنه بعد التأمل يعرف حقيقة ثم كلامه وهذا الحمل
 لكلام الشيخ مما اختاره محمد النهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة
 في أنه أقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة من شرح المواقف للسيد
 في آخر المقصد السابع في أنه تعالى متكلم (قوله كعدم اقرار الخ) اعلم أن
 اقرار من أسكرها انما هو اذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه من معتزلات
 البشر وأما اذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه صفة فائمه بذاته تعالى
 بل دال على ما هو صفة حقيقة فائمه بذاته جل وعلا وهو من مبتدعات الله تعالى
 ومختاراته بأن أوجده في لسان الملك أو لسان النبي عليهما السلام أو أوجد نقوشا
 دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب أكثر الاشاعرة
 فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفرا (من حاشية المواقف لحسن جلبي عليه الرحمة)
 واعلم أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفس القديم واللفظ الحادث

فحيث وصف بها هو من لوازم القديم دل على أن المراد النفس وحيث وصف بها
 هو من لوازم الحادث دل على أن المراد الفظي ثم هل هو مشترك لفظي أو معنوي
 وهل المعنوي متواطئ أو مشترك قال المحقق الواجب أنه مشترك معنوي مشترك كذا
 في النجم الوهاق وكتب لدي قوله مشترك معلا هكذا لأن الإطلاق في كل من المعنيين
 يكون حقيقة مع وحدة الوضع إذ الوضع للتدوير المشترك بينهما وهو متعلق التكلم
 أهم من أن يكون ذلك المتعلق نفسيا أو لفظيا بخلاف الاشتراك اللفظي فإن الوضع
 فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التحقق والاصل في الإطلاق الحقيقة انتهى بضمه
 رحمه الله (موضوع العلم) ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أي يرجع البحث فيه إليها
 وهو الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لا يساويه على ما ذكره المتأخرون
 وذلك البحث إما أن يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض
 ذاتي له كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم ظهري طبيعي أو ما أن يجعل نوعه موضوع
 المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالحيوان في قولهم كل حيوان ظهري قوة العنصر
 أو يثبت له العرضية لا مراعى بشرط أن لا يتصلو في العموم عن موضوع العلم كقول
 الفقهاء كل مسكر حرام أو يجعل عرضه الذاتي أو نوعه موضوع المسئلة ويثبت له
 العرضي الذاتي أو ما يلحق لا مراعى بشرط المذكور كقولهم كل منضرك بحر كمين
 مستقيمين لابتدأ وأن يسكن بينهما قوله ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية يجعل
 تفصيله ما ذكرناه إذ لا ريب في أنه يبحث في العلوم عن الأحوال المختصة بأنواع
 موضوع العلم بل ما من علم الا يوجد فيه ذلك جلال الدواني على التهذيب (مقدمة)
 بكسر الهمزة أو بفتحها يعني ما يذكر قبل الشروع في المباحث لا رسا طهايه ونفقه
 فيها هي مقدمة الكتاب وأما مقدمة العلم فالتوقف عليه الشروع في مسأله وهو
 معرفة حده ونهايته وموضوعه مقدمة الكتاب هي طرف من الكلام ومقدمة العلم
 هي الادراكات التي يتوقف عليها ادراك مسائل العلم فإين هو مقدمة الكتاب
 وادراكات مبينها هي مقدمة العلم جلال الدواني على التهذيب (اعلم) أن أرباب
 النصائيف كثيرا ما يقدّمون أمام المقصود طائفة من الكلام فتفسح الطالب بادرانك
 معانيها في ذلك المقصود ويسعون بها بالمقدمة كما يسعون طائفة من كلامهم فنألف قسمها
 أربابا أوفوا ويصاحون كتبهم مشغلة على هذه الأمور واشتغال الكل على الأجزاء وهي
 هنالك بيان رسم المنطق والحاجة إليه وموضوعه وهذه مقدمة الكتاب وأما مقدمة
 العلم فهو ما يتوقف عليه الشروع في مسأله وهي معرفة حده وموضوعه
 ونهايته مقدمة الكتاب هي طرف من الكتاب ومقدمة العلم الادراكات التي
 يتوقف عليها ادراك مسائل العلم فالفاظ مقدمة الكتاب وادراك معانيها
 هي مقدمة العلم غام البغدادي على التهذيب (اعلم أن المطالب أربعة) أحدها

مطلب ما يحسب الاسم كقولنا ما العنقاء أي ما سدلول هذا اللفظ ومفهومه
ثم مطلب هل البسيطة كقولنا هل العنقاء موجودة أو معدومة ثم مطلب ما يحسب
الحقيقة كقولنا ما حقيقة العنقاء ثم مطلب هل المركبة كقولنا هل العنقاء موجودة
في الهند أم في السند إلى غير ذلك فمطلب ما يحسب الاسم مقدم على هل البسيطة
ومطلب هل البسيطة مقدم على ما يحسب الحقيقة وما يحسب الحقيقة مقدم على
هل المركبة من حاشية المطالع (لنا مطلبان) مطلب ما وطلب به التصور ومطلب
هل وطلب به التصديق والتصور يحسب الاسم وهو تصور شيء باعتبار مفهومه
مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج وهذا التصور يجري
في الموجودات قبل العلم بوجودها وفي المعسومات أيضا والطالب له مطالعة الشارحة
للإسم وثانيهما تصور يحسب الحقيقة أعني تصور الشيء الذي يعلم وجوده من حيث
أنه موجود والطالب لهذا التصور بالحقيقة وكذا التصديق ينقسم إلى التصديق
بوجود الشيء لنفسه وإلى التصديق بثبوت لغيره والطالب للاولى هل البسيطة والثاني
هل المركبة ولا شبهة بأن مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة
فإن الشيء ما لم يتصور مفهوما لم يمكن التصديق بوجوده كما أن مطلب هل البسيطة
مقدم على مطلب ما الحقيقة لأنه إذا لم يعلم وجود الشيء لم يمكن أن يتصور من حيث
أنه موجود ولا ترتيب ضروري بين هل المركبة وما الحقيقة لكن الأولى تقديم الماهية
من الحاشية القديمة على شرح التحرير (حقيقة الشيء وماهيته) بوجهه على التحرير
يقال على ترادفهما والمتشهور أن الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتبار
بعضي أن الماهية عبارة عما به الشيء يكون هو هو سواء صدق على شيء في الخارج
كماهية الإنسان التي هي الحيوان الناطق أو لا يصدق على شيء في الخارج أصلا
كماهية العنقاء وهو طير يطير في القاف مثلا وأن الماهية عبارة عما به الشيء يكون
هو هو ولكن لا بد من صدقه على شيء في الخارج كماهية الإنسان وغيره ما به شيء
هو هو الضميران للشيء أو أحدهما لا الآخر لا وهو مبتدأ وخبر والمجوز خبر عن الشيء
وبه متعلق بكان المقدر وجملة الشيء هو هو في حكم اسمه وخبره وتوضيح المعنى أن كون
الإنسان إنسانا بنفسه لا يجعل جاعل متعلق بالإنسان باعتبار وجوده ومعنى رئيسية
الشيء لنفسه استغناؤه عن السبب فالضيق العبارة لا يقال كون الإنسان إنسانا
بسبب الناطق فيكون حقيقة أنه لا سبب له في الماهية كما عرفت على أن الناطق
سبب لتحقق الحيوان لا لا كون الإنسان إنسانا كالمحيوان الناطق للإنسان
بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدون أي بدون الضاحك
والكاتب فإنه من العوارض وقد يقال إن ما به الشيء هو هو يعني كانه إشارة إلى
أن الحقيقة والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب

الاستعمال فأشارنا إلى أن بينهما فرقا اعتباريا لا حقيقيا باعتبار حقيقة
 في الخارج حقيقة بأن وجود ما صدق هو عليه في الخارج وباعتبار شخصه حقيقة
 يقال شخص بصره فهو شخص إذا فتح عينه ومع قطع النظر عن ذلك ماهية أي مع
 قواع النظر عن كل واحد من التحقيق والتشخص رمضان أفندي على شرح العضد
 لافندي (والماهية) مهابطة وهي ما لا يبرهن ومنها مركبة وهي ما لا يبرهن ومنها
 موجودان ضرورة أن دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فإن وجود
 الإنسان والشجر والبيت وأمثالها من المركبات ضروري وكذلك تركبها أيضا
 معلوم بالضرورة وأما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محمل تأمل
 وقد يستدل عليه بأن المركب لا بد وأن ينتهي في التحليل إلى البسيط لأن كل كثر
 وإن كانت طبيعيتها من الواحد لانه مبدؤها فلو انتهى الواحد انتهت الكثرة
 لانها مبدؤها من شرح التعبير على قولهم (الماهية) ان أخذت من حيث هو هو
 من غير التفات إلى أن يقارنه شيء من العوارض والواحد أول بل يلتفت إلى مفهومه
 من حيث هو هو تسمى المطلقة والماهية بشرط شيء وإن أخذت مع الشخصيات
 والواحد تسمى مخلوطة والماهية بشرط شيء وهي موجودة في الخارج وحسب هذا
 الأول المطلق موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود في الخارج جزء
 الموجود في الخارج موجود في الخارج وإن أخذت بشرط العارض عن الشخصيات
 والواحد تسمى المجردة والماهية بشرط شيء وذلك غير موجود في الخارج لأن
 الوجود الخارجى أيضا من العوارض وقد فسر من مجرد اعتبارها بل انما يكون في المستقل
 وإن كان كونه في العقل من الواضح لأن المراد بتعبير يد عن الواضح الخارجية
 من شرح الطالع للاصفهاني (اعلم أنهم اختلفوا في أن الماهيات الممكنة هل هي
 مجعولة يجعل جاعل أم لا على أقوال ثلاثة الأول ما اختاره المصنف وهو أنها كلها
 مجعولة يجعل سواء كانت مركبة أو بسيطة وذلك لأن الهوى إلى تأثير الفاعل
 هو لا يمكن العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة إلى جعل الجاعل ثم الأثر
 الحاصل في الخارج من جعل الجاعل أي بأثر الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده
 فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة يجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني
 غير مجعولة مطلقا مركبة كانت أو بسيطة أذلو كانت الانسانية مثلا يجعل الجاعل
 لم يصحك الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية سلب الشيء عن نفسه تعالى
 أقول انما لانتم استحالته فإن المدوم في الخارج مدوم عن نفسه وانما الحاصل
 هو إيجاب المدوم وحصله أن عند عدم الجعل ترتفع الماهية الانسانية عن الخارج
 رأسا فلا يصدق عليها حكم إيجابى بل يصدق سلب جميع الأشياء حتى سلب نفسها
 عنها محسب الخارج لأنها تنقر في الخارج مع الانسانية حتى يلزم صدق قولنا

الانسانية لا انسانية والحال هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف
البيسط اد لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا ان المجعولة فرع الاحتياج الى المؤثر
والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي الاثنية فيلزم أن يكون
في البسيط اثنية فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلف والجواب أن الامكان نسبة بين
الماهية ووجودها لا بين أجزاء الماهية حتى يقتضي الاثنية فيها (من شرح التعبير
لعلي قوشجي) في تحقيق أن الماهية مجعولة أو غير مجعولة قال بعضهم ان الماهيات
مجعولة مطلقا لانها ممكنة وبعضهم غير مجعولة مطلقا لان الجعل يقتضي شيئين
ولاشيئين في البسيط والمركب يفصل الى البسيط لوجوب تناهي أجزاء الماهية
وبعضهم قال المركب مجعول لاحتياجه الى الاجزاء دون البسيط لدليل القول
الشاهد وانت خبير بأنه لم توارد الأقوال على محل واحد وتحقيق المقام أن الجعل
قسمان بسيط وهو الذي يتعدى الى مفعول واحد فهو وجعل الظلمات والنور
ومركب وهو الذي يتعدى الى مفعولين وهو قسمان أحدهما أن يكون المحل بين
مفعوليه صحيحا مفيدا فهو وجعل الله الانسان موجودا والثاني أن يكون غير
مفيد فهو وجعل الله الانسان انسانا والاولان ثابتان لجميع الماهيات بسيطة
كانت أو مركبة عند المحققين وعليه يحمل قول الميثاق على الاطلاق والمثني
عندهم انما هو الجعل بالمعنى الثالث وعليه يحمل قول الثاني على الاطلاق وأما
القول المفصل فلا يمكن فيه التأويل ولا وجه له في ذوق المحققين وقد شرب هذا
المشرب الهني من منبع الزوائد عند باب مدينة العلم تابعه وان قال ان العلة للشي
بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء فإن ما هو علة الظهوره مثلا فليس بالحقيقة
علة له بل لوصف من أوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى أن كون
الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافي ما ذكرناه اذ نعتي به انها بذواتها
أثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخرى كونها هي وثني الاحتياج الملاحق
لا ينافي الاحتياج السابق انتهى وانما كانت مجعولة لانه يستحيل كونها ليست
باغاضة مغيض في العلم واختراعه والالزام أن تكون حادثة بالحدوث الذاتي هذا
خلف نعم ليس اختراعها في العلم الا في كاختراع الصور الذهنية التي لنا اذا أردنا
أظهرها أمر لم يكن ليلزم تأخرها عن الحق تأخر ادهر بابل علمه تعالى ذاته بذاته
يستلزمها من غير تأخرها عنه تعالى والحاصل انها أزلية النبوت في العلم والالزام
الجهل وتأخره عنه تعالى تأخر اذ اتيا لامكانها الذاتي لازما يبا ودهر ياكذا
ذكره شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلبي المصري في رسالته التي عملها في القضاء
والقدر والحدوث والقلام والجبر والاختيار في سنة سبع وخمسين ومائة وألف
في القسطنطينية المحرومة (قال السيد الشريف في تعريفاته) الاعيان الثابتة هي

حقائق الممكّلات في علم الحق تعالى وهو صور حقائق الاسماء الالهية في الحضرة
 العلية لا تأخر لها عن الحق الا بالذات لا بالزمان فهي أزلية أبدية والعسق بالاضافة
 التأخر بحسب الذات لا بحسب وقال فيها أيضا الفيض الاقدس هو عبارة عن التجلي
 الحق الذاتي الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها في الحضرة العلية ثم العينية
 كما قال كنت ~~نرا~~ نرا عتفا فأحييت أن أعرف الحديث الفيض المقدس عبارة
 عن التجليات الاسمية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الالعيان
 في الخارج فالفيض المقدس مرتب على الفيض الاقدس فبالاقل تحصيل الاعيان
 الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم بالثاني تحصيل تلك الاعيان في الخارج
 مع لوازمها وقايعها انتهى كلامه قدس سره (القضاء والقدر) القضاء ما بالمد
 أو بالقصر وله معان كثيرة في اللغة منها الاداء والفراغ والقصل والامضاء والبرام
 والطلاق والانهاء والموت والامانة واحكام العمل والافتاد والايهاب وانعام الوطر
 وبولفه وغير ذلك وعند أهل الشرع قطع الخصومة أو قول صلزم مصدر عن ولاية
 عامة وقيل هو موضوع للقدر المشترك بينهما وهو اقتطاع الشيء واقطعه وأما القدر
 بفتح الدال وتسكن فهو تعيين كمية الشيء والتقدير والحكم وأما مضاهما اصطلاحا
 فبشيء أقوال القول الاوّل للأشعري وجهه ورأى أهل السنة وهو أن القضاء ارادته تعالى
 الأزلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما يزال والقدر ايجادها بما هي على قدر
 مخصوص في ذواتها ووصفاتها وأفعالها وأحوالها وأزمنتها وأسبابها العادية القول
 الثاني للعموية وهو أن القضاء عبارة عن الفيض الاقدس الذي به حصلت الاعيان
 الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم الاثني والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذي
 به حصلت تلك الاعيان في الخارج بلوازمها ولواحقها وبيانها اجمالا ان الذات العلية
 من حيث هي هي ليست متعلقة بشيء من الاشياء لاستقنائها بالتمام وفوق التمام وأما
 أسماءها النسبية فما كان منها بذاته طالبا للبطون فهو أيضا لا تعلق له بشيء من الاشياء
 ولا يملك به أيضا دارك مدرك ولا علم عالم سوى العلوم الازلية وهي الاسماء التي
 استأثرت الذات بعلمها وأما الظاهر منها فبأنه ما لا يتعلق بشيء من الاشياء أيضا كالحق
 ومنها ما يتعلق بشيء من الاشياء ~~ك~~ العالم المتعلق بالعلوم والتقدير بالقدر
 ثم إن لهذه الاسماء الالهية صوراً في العلم الاثني لانه عالم بذاته لداته وأسمائه
 وصفاته وتلك الصور من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة
 تسمى عندهم بالاعيان الثابتة كلمة صكّات ونسب ما حيات وحقائق
 أو برئية وتسمى هويات ثم إن للاعيان الثابتة اعتبارين أحدهما اعتباراً بآثارها
 صور الاسماء والآخر اعتباراً بأنها حقائق الاعيان الخارجية فهي بالاعتبار
 الاوّل كالابدان للارواح وبالاعتبار الثاني كالارواح للابدان وللهما أسماء أيضا

اعتباران أحدهما اعتبار كثرتها والثاني وحدة الذات المسماة بها فباعتبار كثرتها محتاجة إلى القبض من الحضرة الالهية الجامعة لها وقابلة له وباعتبار وحدة الذات الموصوفة بالصفات مقيضة على صورها وهي الاعيان الثابتة وكذلك الاعيان النابتة مستقبضة من الاسماء ومقيضة على الاعيان الخارجية القول الثالث ما اختاره المحقق صدر الدين الشيرازي في رسالته التي معاهها اثبات الباري وهو أن القضاء اقتضاه تعالى في الازل لما سيكون من الاشياء على وجود معينة مخصوصة منطبقة على ماهي عليه في الوجود والقدر حصول الاشياء في الكون على وفق ما في القضاء القول الرابع ما ذكره الامام الرازي في شرح النظم السابع من الاشارات ونصها الواجب يجب أن يكون عالما بكل شيء لأن كل شيء لازم عنه بوسطاً وغير بوسطاً أدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأدياً واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون انتهى فتعال الامام القضاء هو المعاول الاول لأن القضاء هو الامر الواحد الذي يترتب عليه سائر التفاصيل والمعاول الاول كذلك وأما القدر فهو سائر المعاولات المادرة طولاً وعرضاً لانها بالنسبة الى المعاول الاول تجري مجرى تفصيل الجملة القول الخامس للمحقق الطوسي ذكره في هذا الموضع من شرح الاشارات فقال لما كان جميع صور الموجودات الكمية والجزئية التي لانها لها حاصله من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب ايهاها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع متممها اذ المادة غير متينة لقبول صورتين معافضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما قبلها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمته زمانا مسقتر التجدد وغير مستقتر الاتصال تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتفسير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجمعة وبجملته على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التفسير من قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين القول السادس بلهور والحكام وهو أن قضاء تعالى علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعبادة التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جعلها على أحسن الوجوه وأكملها وقدرة خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء القول السابع لبعض الحكماء وهو أن قضاء تعالى علمه الاجمالي وقدره على التفصيل

القول الثامن ما ذكره أبو البقاء في الكتابات وهو أن القضاء ثبت صور جميع الاشياء
 في العلم الاعلى على الوجه الكلى وهو الذى تسميه الحكماء بالعقل الاول والقدر حصول
 صور جميع الموجودات في الارواح المحفوظة على الوجه التفصيلي وهو الذى تسميه الحكماء
 بالنفس الكلية القول التاسع ما اختاره صاحب القيسات وهو كلام طريل جدا في
 اراد الاطلاع عليه فليرجع الى كتابه المذكور أو الى الرسالة المتغولة عنهم هذه الاقوال
 وهي الرسالة التي ألفها شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلبي المصري في الحسدوث
 والقدر والقضاء والقدر وأفعال العباد وما يتعلق بالتكليف ستة وسبع وخمسين ومائة
 وألف واعلم أن كل شئ مما في العالم العنصري أى من البسائط التي هي العناصر
 الاربعة والمرصوبات التي هي المعادن والنبات والحيوان وأشخاص كل نوع منها
 في صغرها وكبرها مصور في الفلك أى منقوش في كل فلك على نحو ما وجد ههنا أى في
 عالم الحس بجميع هيئاته أى الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان
 وكذلك كل حيوان وغيره منقوش في جميع أحواله وحركاته وسكناته وما وجد
 وما سيوجد وفي أكثر النسخ وما سيجد وبالجملة جميع ما يحد من كل شخص اذا افلاكا
 أبدت منقوشة بجميع الكائنات لا تعداد صغيرة ولا كبيرة الا أسماءها وضبطها على
 ما قال تعالى وكل شئ فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش موجودة
 في سطوحها الخفية والمقمرة على التناسب والترتيب الموجود ههنا وبهتة على
 ما يحس بالبصر لا غيب الافلاك بل على ما يليق بحال الافلاك فاعلم أن من نقشه
 فهو منقوش كصورة الانسان والقبل والبعوضة وغيرهما من الانواع وكذلك أسكنه
 وخطبطه ومقداره وما لا يمكن نقشه كالروائح والطعوم والالوان وأشكالها
 من الحركات والسكنات فهي منقوشة على وجه آخر كالكاتب حول كل شخص مصور
 على ما هو عليه من الصغر والكبر والنشور والتموت والتوالد والتناسل وغيره من أول
 نشوه الى آخر أمره وبهذا يرى الشئ الواحد في النوم على هيئات مختلفة وأحوال شتى
 من أول أمره الى آخر عهده بحسب الاوقات على الترتيب الزماني كما هو عليه (من شرح
 حكمة الاشراق للعلامة الشيرازي بعدد كرمقام كن قريبا الى الاواخر حرره الشريف
 محمد الرابع الوزير) قضاء حكم اجمالى استباحوال موجودات مثل حكم من يوت
 هو انسان وقدر تفصيل اين حكمست بتعيين اسباب وازمنه بحسب قابليات مثل
 حكم موت زيد در فلان روز وفلان مرض وقضا تابع علم اذ ليست بوجودات اين علم
 تابع علمت باعيان ثابتة وقدر تابع علمت باحوال اعيان ثابتة واين علم تابع اعيان
 ثابتة است داود قيصر در شرح فصوص حكويده اعيان ليست بموجودة بحال
 الجاهل ليتوجه الى الاراد بأن يقال لم جعل عين المهدي مقتضية للاهتمام وعين
 الضال مقتضية للضلال كما لا يتوجه أن يقال لم جعل عين الكلب كالباحس العين وعين

الانسان انسانا طاهرا بل الاعيان صور الاسماء الالهية ومظاهرها في العلم
 بل عين الاعماء والصفات القائمة بالذات القديمة بل عين الذات من حيث الحقيقة
 فهي الثابتة أزلا وأبدا لا يتعلق الجعل والايجاد بها كما لا يتطرق العدم والفتاة اليها
 وصباغ كرياس راكرياس نغيسازدورنك دارنك نغيسازدبلکه کر باس رارنگين
 ميسازد وخذای تعالى هم ذات بر ذات نغيسازد ووجود را وجود نغيسازد بلکه ذات را
 موجود ميسازد شيخ ابو علي وفقی که آلود می شود و معنی الماهيات ليست بجوهر
 بعمل الجاعل پرسيده در جواب فرمود **نجا** عمل الورا الی نغيسازد بلکه
 الورا موجود ميسازد ونبي خادم قضاست چنانچه طبيب خادم طبيعتست
 اگر موافق قضاست ميشد چگونگی راه نماید ليس لشي من الامر شي انك لا تهدي
 من احببت ويطبق قضاء ياتر آنست که امر ونهی هم از قضاست و جواب
 وعقاب خاصیت فعل ویت ماست فعل ویت نیک مقتضى به مقتضى است
 وفعل ویت بد مقتضى دوزخ چنانچه سقمونيا مسهل وزهر قاتلست
 از (شرح ديوان علی **ك**رم الله وجهه للقاضي مير حسين) مراتب
 الموجودات في الوجودية بحسب التقسيم العقلي ثلاث أدناها الموجود بالغير الذي
 يوجد غيره فهذا الموجود له ذات ووجود بغير ذاته وموجد بغيرها فاما اذا نظرت
 الى ذاته مع قطع النظر عن موجدك أمكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه
 فلا شبهة في أنه يمكن أيضا تصور انفكاكك عنه فالتصور والتصور كلاهما ممكن
 وهذه حال الماهيات الممكنة كاهوال مشهور وأوسطها الموجود بالذات بوجود
 هو غيره أي الذي تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود
 عنه فهذا الموجود له وجود بغير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته
 لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالتصور محال والتصور ممكن وهذا حال
 واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين وأعلىها الموجود بالذات بوجود
 عينه أي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود بغير ذاته فلا يمكن
 تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال وهذا حال
 واجب الوجود على مذهب الحنابلة وإن أردت من يد توضيح لما صورناه فاستوضح
 المحال مما نورد في هذا المثال وهو أن مراتب المضي في كونه مضيئا ثلاث أيضا
 الأولى المضي بالغير أي الذي استفاد الضوء من غيره كوجه الارض الذي استفاد
 بمقابلته الشمس فهذه مضي وضوء بغيره ونبي ثالث أفاد الضوء الثانية المضي
 بالذات بضوء هو غيره أي الذي يقتضي ذاته الضوء اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه
 عنه بحرم الشمس اذا فرض اقتضائه الضوء فهذا المضي له ذات وضوء بغير ذاته
 الثالثة المضي بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس فإنه مضي بذاته لا بضوء زائد

على ذاته فهذا أصل وأقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئاً فان قيل كيف يعرف
 الضوء بأنه مضيئ مع أن المضيئ كما يتبادر إليه الاوهام العامة ما قام به الضوء ظاهراً
 ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيئ في اللغة وليس كلاً من شأنه
 فاننا اذا قلنا ذلك الضوء مضيئ بذاته لم نرد به أنه قائم به ضوء آخر وصار مضيئاً بذلك الضوء
 بل أردنا به أن ما كان حاصله لكل واحد من المضيئ بغيره والمضيئ بذاته بضوء هو غيره
 أعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء لنفسه بحسب ذاته
 لا بأمر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء أقوى وأكمل فانه على ما عرّف بذاته ظهوراً
 لا خفاء فيه أصلاً وظهوراً لغيره على حسب قايضته (شرح هداية الحكمة للمصنف)
 مير حسين الميبدي للوضع عند أهل العربية معنيان أحدهما جعل الشيء بازاءه
 ليدل عليه بنفسه وهو المعنى الآخر المتبادر منه عند الاملاقي المتبعين
 في اصطلاحاتهم من الدلالات الثلاث والترايف والاشتراك وغيرها الفارق بين
 الحقائق والجهازات وثانيهما جعل الشيء بازاءه للمعنى ليدل عليه ولو معونة القرينة وهو
 المعنى الاعم الشامل للقيقة والجهاز ويتقسم كل من المعنيين الى وضع المعين للمعنى
 كإلى المفردات وإلى وضع الاجزاء للاجزاء كإلى المركبات وأيضاً يتقسم الى الوضع
 الشخصي وهو وضع الشيء المخصوص بخصوصه للمعنى الترخي كوضع الانسان
 للعبوان التاطق ووضع الحروف المعانيها الى الوضع النوعي وهو وضع الشيء المخصوص
 مع أشياء أخرى بوجه عام كوضع المشتقات والمركبات والجهازات وأيضاً يتقسم الى
 الوضع الخاص للموضوع له انحصار كوضع الاعلام الشخصية وإلى الوضع العام
 للموضوع له انحصار كوضع أسماء الاجناس وإلى الوضع العام للموضوع له
 انحصار كوضع الحروف والضمائر وأسماء الاشارات والموصولات والمشتقات
 والمركبات والجهازات (من حاشية مير أبي الفتح على شرح التهذيب للدواني) معنى
 الملاحظة في المشتق أن يلاحظ اسم الضاعل الثلاثي الجرد والمزيدية والرباعي
 الجرد والمزيدية بوجه عام أي من غير تعيين لفظ ويوضع بازائه ذات متصفة بعبدا
 الاشتقاق وهو المصدر وكذا حكم سائر المشتقات ومعنى الملاحظة في المركب
 أن يلاحظ لفظ المركب الساتم ولفظ المركب الناقص بوجه عام أي من غير تعيين وضع
 ويوضع بازاءه معنى مركب ومعنى الملاحظة في الجهارات أن يلاحظ لفظ الجهار المفرد
 ولفظ الجهار المركب بوجه عام أي من غير تعيين لفظ الجهار ويوضع بازاءه معنى مناسب
 للمعنى الموضوع له منه انتهى (أبيجد) عبارة عن ثمان كلمات مشهورة متفقة في هذه
 الكلمة جمع فيها جميع حروف الهجاء على اللغة العربية بلا تكرير وقد جرت العادة
 بتعليمها المبتدئين بعد ما علوهم خروف الهجاء مفرداتها ومركباتها الثمانية على نظم
 وترتيب أولوف لطباع منشط لهم على أخذها وضبطه والسر في ذلك على الظاهر

هو الاشعار للمبتدئ بعد تعلمه المفردات والثنائيات المنتظمة أن في الكلام
تركيبات ثلاثية واربعة أيضا غير منتظمة على نظام مألوف ليستأنس بواقع
الخصائصات أيضا فيسيره الشروع في تعلم طلق الكلام وفيه سر آخر هو اناسهم
بالفاظ مستعملة في معنى من المعاني بعد توحشهم من تركيبات هذه اللفظية
يؤيده ما ذكره والهامان المعالي هو أن أيجد معنى أخذوهوز بمعنى وصحب
وحطى بمعنى وقف وكل معنى صار متكاملا وسعفص بمعنى أسرع في التعلم وقرشت
بمعنى أخذ بالقلب وتخذ بمعنى حفظ وضطلع بمعنى أتم فتكون كلها على صبغة الماضي
من الثلاثي أو الرباعي بمعنى المجموع عن ترتيبها يصير بالعربية يدرك ديدريوس
واقف شد من كوي شد زود يسلموخت دورل كرفت نكاه دلشت تمام كرد *
وعلى هذا لا يخفى إمكان اعتبار فائدة أخرى أيضا فيها هي تأليفهم بالمعاني المروطة
بعضها ببعض بنوع خاص من الارتباط ليستنبط منها الذكي المتعلم اذا عرفها
أن الاعم له اللاتني بشأنه في حال التعلم ما يفهم منها من الاخذ والتركيب والوقوف
على المقصود وتكرار التكلم والامراع في التعلم والاقبال اليه بالقلب والحفظ فيه
والقيام بحقه من الاتمام والدليل على قدم وضعها ما ذكره صاحب القاموس بقوله
وأيجد الى قرشت وكلن رئيسهم ماولك مدين وضعوا الكتابة العربية على عدد حروف
أحماهم هاكروا يوم الظلة فقالت ابنة كلن

كلن هدم ركى * هلك وسط الخلو * سيد القوم أناه المستحق نار اوس عاقله

جعلت نار اعليهم * دارهم كالمضجعة

ثم وجدوا بعد هم ثمخذ ضلخ فسوها الر وادف انتهى ولا يخفى غرابته من وجوده شفي
ظاهرة على المتأمل ويوم الظلة هو يوم احتراق أصحاب الايكة بنار أمطرت عليهم من
سحابة بدعوة شعب عليه السلام على ما بق ما اقترحوه بقولهم فأمة طعلينا كسفا
من السماء ويدل أيضا على قدمها مع اشتغالها على بعض الامرار والاشارات ما روى
عن محمد بن علي الباقر قال لما ولد عيسى ابن مريم عليه السلام كان وهو ابن يوم
مكأنه ابن شهرين فلما كان ابن سبعة أشهر أخذت والدته يده وجاءت به الى الكتاب
وأقعدته بين يدي المؤدب فقال المؤدب لعيسى عليه السلام قل أيجد رفع عيسى
عليه السلام رأسه فقال هل تدري ما أيجد فعلاه بالدره ليضربه فقال يا مؤدب
لا تضربني ان كنت تدري والافا سألتني حتى أقسر لك قال فسر لي فقال عيسى
عليه السلام الا لله آلاء الله واليه بهجة الله واليه جمال الله والذال
دين الله هوز الهاء هول جهنم والواو ويل لاهل النار والزاى زفير جهنم
حتى حطت الخطايا عن المستغفرين كلن كلمات الله لا مبدل لكلماته سعفص
صاع بصاع والجزا بالجزا قرشت قرشهم فخرهم فقال المؤدب خذى أيتها المرأة

سيدنا بك فقد علم ولا حاجة له في المؤدب ومجمل أن أبيض على أن أبيض على موضع في قديم
 الزمان سواء فرض أنه من الله تعالى أو من الخلقين ما فزعوا عليه من قديم الأيام
 من الحساب المشهور بالجل بضم الجيم وفتح الميم المستدرة والمنقصة ومن لطائف
 الاتصافات المساعدة لهذا المطلوب أن جميع حروف الهجاء المجموعة فيه ثمانية
 وعشرون حرفاً فجعلوا سبعة وعشرين منها أصول مراتب الأعداد من الاتحاد
 والعشرات والمئات واحد الألف فلم يحتاجوا معها إلى شيء آخر إليها أحلاف فلا
 من تكرارها كما احتج في أرقام حساب أهل الهند إلى ضم علامة صفري عشراتهم
 وصفريين في مائتهم وثلاثة في أحاد الألف وهكذا فيصل القصود في جميع المراتب
 من نفس هذه الحروف بالافراد والتراكيب والتقديم والتأخير كما هو المتعار في المشهور
 في حساب أهل الصوم في بلادنا والدليل على أن اعتبار هذا الحساب من قديم
 الأيام ما نقله المفسرون عن بعض الأكارم في تفسير المقطعات القرآنية أن كل حرف منها
 يدل على حدة قوم وأجل آخرين حتى نقلوا عن اليهود أنهم بعد مباح منفتح صورة
 البقرة فوجروا أنه إشارة إلى أن مدة بقاء شريعة محمد صلى الله عليه وسلم إحدى وسبعون
 سنة بعد مجموع الألف واللام والميم فاستأثر عليهم سائر الفواضع ارتفعت الشبهة عنهم
 وأيضاً يدل عليه ما روي أن أبا القاسم بن روح قال قد مررت قال في جواب رجل
 سأله عن معنى قول العباس رضي الله عنه للنبي صلى الله عليه وسلم إن علي
 أبا طالب قد أسلم بحساب الجمل وعقد يسده ثلاثاً وستين عنى بذلك أنه أحد جواد
 وتفصيل ذلك أن الألف واحد واللام ثلاثون والهاء خمسة والألف واحد والحاء
 ثمانية والذال أربعة والجيم ثلاثة والواو ستة والألف واحد والذال أربعة فذلك
 ثلاثة وستون انتهى فحاصل هذا المعنى ومؤدى هذا التفسير على الظاهر أن قوله
 وعقد يسده الخ عطف قد يرى بقوله قد أسلم بحساب الجمل والمراد منها أن أبا طالب
 أخبر عن إسلامه بإشارة حسية يفهم أهل الخبرة منها أنه أقرب بأمهات أسمائه وصفاته
 التي يمكن أن يرجع إليها البواقي فظهر عما نقلناه عليك أن حساب الجمل معقول عليه
 من قديم الأيام وقد تصرف المتأخرون فيه تصرفات لطيفة منها التعبير عن الحروف
 بأبواب لفظ يدل بنفسه أو باعتبار معناه اللغوي أو الاصطلاحي بنوع من أنواع
 الدلالات على عددها باعتبار هذا الحساب كما جرت العادة في المعانيات أن يعبر
 مثلاً عن اللام بالشهر باعتبار موافقة عددها بهذا الحساب لا يامه وعن غين بضم
 الغين بالعدليب باعتبار أن اسمه بالفارسية هزار وبالعكس ومن هذا القبيل ما قيل غفلة
 عن حدوث أمثال هذه الاصطلاحات في معنى أنه يجوز أن يكون المراد به يا بدر
 خطا بالنبي صلى الله عليه وسلم باعتبار أن عدد مجموع الهاء والهاء أربعة عشر
 وفي عهدنا يصير الهلال بدر من الشهر ومنها ضبط التواريخ على وجه يمكن فيه رعاية

أموره متناسبة تلذ وتفسط منها الامعاء والقلاوب وسهل بها الضبط والحفظ
 كما هو المعمول في هذه الازمان ومنها تخصيص الحساب المشهور باسم الزبر واستخراج
 نوع آخر منه يسمى بالبينات وفوضه ان لكل من الالف والباء والجيم مثلاً اذا اعتبرت
 اسماءها اعتباراً من الاول اعتباراً في الاسماء المطابق للمسميات فيكون بهذا
 الاعتبار عدد الالف واحدا والباء اثنين والجيم ثلاثة وهكذا الثاني اعتباراً في
 الاسماء فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة وعدد مجموع مسمى اللام والقاه
 وعدد الباء واحد عدد مسمى الالف وعدد الجيم خمسين مجموع مسمى الباء والجيم
 فيقال للحساب الاول حساب الزبر والحساب الثاني حساب البينات ووجه التسمية
 في الاول ظاهر وفي الثاني يمكن أن تكون مناسبة تقابلها في لفظ القرآن لبعض
 الحروف يكون زبراً أكثر من بيناته في الحساب ككل من حروف قرشت وبعضها
 بالعكس ككل من حروف ثلث وبعضها متساوي الزبر والبينات كما اتفق في خصوص
 سبعين بعضها ويتفرع على هذين الاعتبارين لطائف كثيرة يتفطن بها الاذكياء
 من جملة اتفاق مطابقة عدد ا ت لفظ محمد لعدد ذر لفظ اسلام وعدد ثينات لفظ
 علي لعدد ذر لفظ ايمان نعمة الفضل جلال الدين الدواني في ذلك رباعياته المشروحة
 بقوله (رباعي) خورشيد كالت نبي ماه ولي * اسلام محمدت وایمان علی * كرتنی
 بر بن سمن میطلبی * بنكر كرتنیات اسمعات جلی * فهذه كلها اعتبارات
 اصطلاحية معظم قوائدها انما هو ما ذكرنا ملكتي قوما من المنصورة بناء على ما تخلصوا
 من أن مراتب الاعداد منطبقه على مراتب العوالم وانها مراتب لطائف الاشياء حتى
 لو وفق أحد للاطلاع على جميع خواصها وأحوالها لاكتشفه أحوال الموجودات
 حتى الحوادث الماضية والآتية كأنهم اعتقدوا أن لامثال ما نقل عن بعض المغاربة
 من هذا الباب مثل استبطاه من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وقوع
 زلزلة عظيمة في سنة اثنين وسبع مائة وكان الامر كذلك أصلاً في نفس الامر فصرخوا
 أعماهم في تلك الحيلالات فاجروا أنواع الحساب المذكور في أسماء الله تعالى بل في سائر
 الاسماء والالفاظ وادعوا أن ذلك باب عظيم الفوائد في الاستباطات وتحصيل المطالب
 فاخترهوا طرقاً في وضع تلك الاسماء في الألواح بهذا الحساب ووضعوا قواعد غريبة
 من التكسير الصغير والكبير والمكسر وتقسيم الحروف على حسب الطبائع الى النار
 والهوائ والمائي والارضى واسقاط بعض منها في الحساب واثبات آخر منها وغير ذلك
 مما لا طائل تحته ثم ادعوا الى بحيل طبعه الى استماع أمثال تلك الامور طمعاً في
 الاحتيال الى كسب المراتب ان لامثال الألواح المقسومة بالربعات الموضوعه فيها
 هذه الاسماء على هذه الأصول الموضوعه آثاراً غريبة وأحكاماً عجيبه ترتب بعضها
 على أصل وضعها فهم وبعضها على وقتها في أمكنة مخصوصه وبعضها على تعريضها

يرتبطها وتعلقها على خصوص معين مرعسة في جميعها الساعات الموافقة لخصوص
 المطالب باعتبار أو وضع البرج والكواكب وأثبتوا أيضا تكرار كل من هذه الاعمال
 بعنوان الذكر والورد والمدامة على عدده المخصوص به المستنبط من تلك الأصول
 خصوصاً مع رعاية أمور آخر منها موافقة في الحساب لاسم هذا كروا المذكور فوائده
 غلبة وخصائص جليلة وطائفة أخرى من المحتملين أضافوا إلى تلك الدعاوى بأبطال
 أخرى يكتاد لا يخفى بطلانها على جهال العوام أيضاً منها ادعاهم معرفة الغالب
 والمغلوب من شخصين متعارضين بحساب أسماءهما وطرح عدد شخص من
 من كل منهما مرة أو مرات حتى يبقى عدد أقل منه ثم النظر في جدوله اخترعت لذلك
 والحكم بأن أيامها هو الغالب وغفلوا أو تغفلوا عن أن هذا الحكم بهذا الحساب
 مستلزم لدوام غالبية أحد المسميين على الآخر في جميع الاشخاص والاحوال
 والازمان مع أنه باطل بالتجربة بالضرورة وأعجب من جميع ما ذكرنا جرات بعض
 من هذه الطوائف بنسبة بعض من هذه الدعاوى تأييد الحصة وترويجها ورجلها
 اقبلوب قوم إلى بعض الأنظمة من أهل البيت مع أنه ليس في كتب خواص شعنتهم
 ومشاى مطر يقتهم الذين شأنهم تتبع أخبارهم واقتفاء آثارهم شيء من ذلك نسال الله
 التوفيق والهداية ونعوذ به من خذلان القواية (إلى ههنا من لسان الخواص)
 رضى الدين القزويني ملخصاً باستقراط بعض الزوائد (حساب الغالب والمغلوب)
 ومن الناس طوائف يضعون قوانين لا استخراج القيب ليست من الطور الأول
 الذي هو من مدارك النفس الروحانية ولا من الحس المبسوط على تأثيرات النجوم
 كما زعمه بطليموس ولا من الفلق والتخمين الذي يحصل عليه العرافون وأغماهي
 مغالط يبعثون بها كالمسايد لاهل العقول المستضعفة ولست أذكر من ذلك الاما ذكره
 المصنفون وولع به انخواص ثلث القوانين الحساب الذي يسمونه حساب النجم
 وهو مذكور في آخر كتاب السياسة المنسوب لارسطو يعرف به الغالب من المقلوب
 في المتحاربين من الملوكة وهو أن تحسب الحروف التي في اسم أحد هما بحسب الجمل
 المصطلح عليه في حروف أبجد من الواحد إلى الألف أحاداً وعشرات ومئين والوفاء إذا
 حسبت الاسم وتوصلت لك منه عدد فاحسب الاسم الآخر كذلك ثم طرح من كل
 واحد منهما مائة تسعة وأحفظ بقية هذا وبقية هذا ثم انظر بين العددين الباقيين
 من حساب الاسمين فإن كانا مختلفين في الكمية وكانا زوجيين أو فردين فساو
 الأقل منهما هو الغالب وإن كانا متساويين وهما معاً زوجيان فالمغلوب هو الغالب وإن كانا معاً
 فردين فالمغلوب هو الغالب ونقل ههناك بيتين اشتهرا بين الناس وهما
 أرى الزبح والافراد يسوء أقلها • وأكثرها عند الخائف غالب

ويقلب مطلوب اذا الزوج يستوى * وعند استواء الفرد يقلب طالب
ثم وضعوا المعرفة ما سبق من الحروف بعد طرحها بتسعة فانونا معروفا عند هم مبتدا
من أول حروف أبيجد الى آخرها وصارت تسع كلمات نهاية عدد الاحاد وهي آية ف * بكر
* جليش * دمت * هنت * ومنح * زعد * حفظ * طعض * مرتبة على فوالى الاعداد
ولكل كلمة منها عدد الذي هي في مرتبته فالواحد لكلمة آية فغ والاثنتان لكلمة بكر
والثلاثة لكلمة جليش وكذلك الى التسعة التي هي طعض فتكون لها التسعة
فاذا أرادوا طرح الاسم بتسعة نظروا الى كل حرف منه في أى كلمة هي من هذه
الكلمات وأخذوا عدد هاء مكانه ثم جمعوا الاعداد التي يأخذونها بلا من حروف
الاسم فان كانت زائدة على التسعة أخذوا ما فضل عنها والآخرها ثم يفعلون
كذلك بالاسم الآخر وينظرون بين الحارين كما قدمناه وهذا غير مستند الى برهان
وللتحقيق والكتاب الذي وجد فيه حساب النجم غير معزى الى اريدطو وعند التحقيق
لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق وانبرهان يشهد بذلك فتصفعه ان كنت ممن
أهل الرسوخ اتى بها من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون (وقفت بالمشرق
على ملحة منسوبة لابن العربي الحاتمي رضى الله عنه في كلام طويل شبيه الالفاز
لا يعلم تأويله الا الله تعالى وفاق عددية ورموز ملغوزة وأشكال حيوانات تامة
ورؤس منقطة وتماثيل من حيوانين قريسين وفي آخرها قصيدة على روى اللام
والفيلاب انهم اكلها غير صحيحة لانها لم تن على أصل على من لجامة وغيره من المقدمة
الماذ كورة (أصل كتاب الجفر) وقد يستندون في حديثان الدول على الخصوص
الى كتاب الجفر ويرعون أن فيه علم ذلك كله من طريق الآثار والتعجب لا يزيدون
على ذلك ولا يعرفون أصل ذلك ولا مستنده واعلم أن كتاب الجفر كان أصله أن حروف
سعيد الجلي وهو رأس الزيدية كان له كتاب يرويه عن جعفر الصادق وفيه علم ما سبق
لاهل البيت على العموم وبعض الأشخاص منهم على الخصوص وقع ذلك لجعفر
الصادق ونظرائه من رجالهم على طريق الكرامة والكشف الذي يقع لمثلهم
من الاولياء وكان مكتوبا عند جعفر في جلد ثور صغير فرواه عنه هرون الجلي وكتبه
ومعه باسم الجلد الذي كتب منه لأن الجفر في اللغة هو الثور الصغير وصار هذا
الاسم عماله هذا الكتاب عندهم وكان فيه من تفسير القرآن وما في باطنه من المعاني
غرائب مروية عن جعفر الصادق وهذا الكتاب لم يمتل روايته ولا عرف عنه
وانما نظائر منه شرا من الكلمات لا يصحها دليل ولوضع السند الى جعفر الصادق
لسكان فيه نعم المستند من نفسه أو من رجال قومه فهم أهل الكرامات وقد صح
عنه أنه كان يحذر بعض قرأته فأنه تكون لهم فتصح كما يقول وقد حذر يحيى ابن
زيد من مصرعه وعصاه فخرج وقتل بالجور جان كما هو معروف (من المقدمة)

كبرية على صفة العلم (الرجل وعدم محنة) ومن هؤلاء بعض من الذين يدعون صدارة
 القريب لهم واعتباطهم الاستفراج القريب وتعرف الحكامات صناعة هو علم خط
 الرسل ومحصل هذه الصناعة أنهم يصيرون النقط أشكالا ذات أربع مراتب
 تختلف باختلاف مراتبها في الزوجية والفردية واستوائهم فيها فكانت ستة عشر
 شكلا ميزوها كلها بأسمائها ونوعوها إلى صعود وهبوط شأن الكواكب وجعلوا لها
 ستة عشر بيتا كل بيتا البروج الاثنا عشر التي للذئب والاوناك الاربعة وجعلوا لكل
 شكل بيتا وحظا ودلالة على منصف من عالم العناصر يختص به واستبطوا من ذلك
 فنا حازوا به فن الصناعة ونوع قضائه الا أن أحكام الصناعة مستعدة إلى أوضاع طبيعية
 وأثر فلكية وهذه انما مقتضاها أوضاع فلكية وأحوال انسانية ولا دليل
 يقوم على شيء منها واتصل هذه الصناعة بحسب من المطالبين للمعاني
 في المدن وستوافيقها التصانيف المحملة لقواعدها وأصولها كما فصله الزاقي
 منهم وغيره وهم يزعمون أن أصل ذلك من النبوات القديمة في العالم وربما
 نسبوها إلى آيالات وأدريس عليهم السلام ويصحبون ذلك بطوله صلى الله عليه وسلم
 كان نبى يخط فن وافق خطه فذاك وليس في الحديث دليل على مشروعية خط الرسل كما
 يزعمونه لأن معنى الحديث كان نبى يخط قبايته الوحي عند ذلك الخط ولا استئذان
 أن يكون ذلك عادة لبعض الانبياء عليهم السلام لانهم متفاوتون في ادراك الوحي
 ومعنى فن وافق خطه أى ذلك النبى فهو ذات أى فهو صحيح من بين الخط بما عساه
 من الوحي لذلك النبى الذى كان عادته أن يأتيه الوحي عند الخط وما أخذ ذلك عن الخط
 مجرد من غير موافقة وحي فلا صحة فيه وهذا معنى الحديث والله أعلم من مقدمة
 ابن خلدون المذكورة (النسب الاربع الواقعة بين الكليين) اعلم أنه لا بد وأن يتحقق
 بين كل كليين احدى النسب الاربع التباين الكلى والتساوى والعموم المطلق والعموم
 من وجه لانه إما أن لا يصدق شيء منهما على شيء من افراد الآخر أو يصدق على الأقل
 فهما متباينان كالانسان والجرى على الثاني فاما أن لا يصدقون بينهما صدق كلى
 من جانب أصلا أو يكون على الأقل فهما أعم وأخص من وجه كالحيوان والابن
 وعلى الثاني فاما أن يكون الصدق الكلى من الجانبين أو من جانب واحد فعلى الأقل
 فهما متساويان كالانسان والناطق وعلى الثاني فاعم وأخص مطابقا كالحيوان
 والانسان فراجع التساوى إلى موجبيتين كليتين فهو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان
 وراجع التباين إلى الساليتين كليتين فهو لا شيء من الانسان يجرى ولا شيء من الجرى
 بانسان وراجع العموم والعموم مطلقا إلى موجبة كلية موضوعها الاخص
 ومحمولها الاعم وسالبة جزئية موضوعها الاعم ومحمولها الاخص فهو كل انسان
 حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان وراجع العموم من وجه إلى موجبة جزئية

وسالبتين جزئيتين فهو بعض الحيوان أبيض وبعض الحيوان ليس بأبيض وبعض
 الأبيض ليس بحيوان فهذا هو الذي قاله الحق التفتنا زاني في شرح المقاصد
 في البحث السادس من أبحاث الوجود والعدم عند تحقيق معنى الجمل ولا يشترط
 في صحة الحكم المطابقة لما في الاعيان اذ قد لا يوجد فيها الطرفان ولا يمكن المطابقة
 لما في الازدهان اذ قد يرسم فيها الكواذب بل الاعتبار المطابقة لما في نفس الامر وهو
 المراد بالواقع ولما راجح أي خارج ذاتنا المدركة والمفهوم مناهما يفهم من قولنا هذا
 الامر كذا في نفسه وأليس كذا أي في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك
 المدركة واخبار الخبر على أن المراد بالامر الشأن والشئ والثاني الذات فان قيل كيف
 يتصور هذا في الذات لولا شيئية في الاعيان كالمعدومات سيما المتناعات الجواب
 اجابا أن أصل قطعا أن قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر
 وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة ولم نتمكن من تعيين العبارة
 فيها وتقصيلا أن المطابق إضافة فكيف نحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء
 في أن العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات
 او المعدومات يجد بينهما محاسب كل زمان نسبة إيجابية أو سلبية تقتضيها الضرورة
 أو البرهان فلك النسبة من حيث انها نتيجة للضرورة أو البرهان بالنظر الى نفس
 ذلك المدقول من غير خصوصية المدركة والخبر على المراد بالواقع وما في نفس الامر
 وبالنظر راجح أيضا عند من يجعل أهم ما في الاعيان على ما ينشأ من هذه النسبة تكون
 بمعنى انها الواقع ومطابق نفس الامر وصحة النسبة المعقولة أو المقولة من زيد
 أو عمرو وغيرهما بين ذينك المعنيين تكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة
 الواقعة على وقتها في الایجاب والسلب ولما لم يتصور النسبة المسماة بالواقع وما في نفس
 الامر سيما فيما بين المعدومات والمشتعات حصول الایجاب للعقل وكان مندهم
 أن جميع صور الكائنات وأحكام الموجودات والمعدومات مرتبة في جوهر مجرد
 أزلي يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال ويستدل
 على وجوده بأن الأحكام مع اشتراكها في الثبوت الذاتي منها ما هو مطابق لما في نفس
 الامر كالحسبم بأن الواحد نصف الاثنين ونها ما هو غير مطابق كالحسبم بتقيض ذلك
 فلاول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولأن من الأحكام ما هو أزلي
 لا يلحقه تغير أصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتلق بوضع أو زمان أو مكان
 مع أن المطابقة لما في نفس الامر في الكل بمعنى واحد لزم أن يكون ذلك المتعلق
 اندارجي مرتسم في مجرد أزلي مستقل على الكل بالله في وليس هو الواجب تعالى
 لا متنازع اشتغاله على الكثرة ولا النفس لا متنازع اشتغالها على الكل بالفعل تعين العقل
 انفعال ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد بالروح المحفوظ والكتاب

المعين المستقل على كل رطب وبابس وأنشخبر بان ما ذهبت منه مع طبعه من
مقدّماته على النفس ربح قوة تعالى وعند مفاتيح القلب الآفة قلته سكنت
من التطبيق انتهى ثم أبطل هذا القول بأساقان أدت تفصيله فأرجع الى التشرح
(نفس الامر) عند أهل التصوف العلم الخافي الحاوي الصور الاشياء كلياتهم وروحياتها
صغرها وكبيرها جاعا وتفصيلا عينية أو علمية وجعل بعض المعارف من نفس الامر
عبارة عن العقل الاول لكونه مظهر العلم الالهي من حيث احاطته بالكليات
المستقلة على جزئياتها ويكون علمه مطابقا لعلمه تعالى وحسب ذلك النفس الكلية
أي الروح عبارة عنه داود قيصري

(الفصل العشرون في نسبة الاعضاء والقوى الى جوهر النفس)

اعلم ان الحكماء ذكروا في هذا الباب أمثلة كثيرة فاما مثال الاول هو ان جوهر النفس
كذلك والبدن كالمملكة ولهذا الملك جلدان جندري بالبصر وهو الحواس الظاهرة
وجند لا يرى بالبصر وهو الحواس الباطنة واعلم ان لو جود هذه القوى معونة
في تكميل مصالح النفس كما روي في تكميل مصالح الجسد أخرى اما النوع الاول
من المعونة فهو ان كمال النفس المتأطعة في أن تعرف خلقها وأنه وانظر لاجل العمل به
لكن عمل الغير مشروط بتقديم العرفان لكننا شققت في أول القارة خالية من معرفة
أكثر الاشياء فعطيت الحواس الظاهرة والباطنة حتى ان النفس اذا أحسست
بمهمومات تبهت لتشاركت بينهما ومباينات فميز عند الحس ما به حصلت
المشاركة بين الاشياء عما به حصلت لمباينة بينهما ثم ان تلك الصور على فميز منها
ما به يكون مجرد تصوراتها وجبا جزم الدهن باسناد بعضها الى البعض بالنسبة
او بالاثبات ومنها ما لا يكون كذلك فالاول هو البدييات والتالي هو النظريات فهذا
بيان معونة الحواس في تكميل جوهر النفس وأما معونتها في تكميل جوهر البدن
فهو انما يتأتى ان البدن حار رطب فيكون أبدا في الفعل والحيز ولهذا السبب
يحتاج الى ايراد بدل ما يتعطل عنه ولا بد من التمييز ما يكون ملائعا وبين ما يكون
منافيا لهذا البيان معونة الحواس في تكميل جوهر البدن واعلم ان السبي في اصلاح
مهمات البدن فيفيد السبي في اصلاح مهمات جوهر النفس وذلك ان النفس
اتمادت في هذا العالم الجسماني لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح لكن الله النفس
في هذا الكسب هو هذا البدن وما لم تكن الا كلة لم يقدر المكتسب على الاكتساب
فثبت أن الاشتغال باصلاح مهمات البدن سعي في اصلاح مهمات النفس المثال
الثاني قالوا القلب في البدن يشبه الوالي في مملكته وقواه وجوارحه بمنزلة الصانع والقوة
العقلية المفكرة كالنير الناصع كالنبي يحجب الطعام الى المديسة والغضب
كصاحب الشرطة ثم ان الشهوة التي هي كالعبد الجالب للطعام للمديسة قد يكون

حينئذ اسكارا عنادها بمثل بصورة التامع الا ان نحت نصحه كل شر هائل وسم قاتل
 وتكون عادته منازعة الوزير التامع في كل تدبير يديره وكانه يجب على الملك العاقل
 أن يسلط وزيره التامع على العبد الجالب للطعام وعلى صاحب الشرطة وأن
 لا يلتفت الى تخليطهما في حق الوزير ليستقيم أمر المدينة فكذلك النفس الناطقة تنقذ
 استعانت بنور العقل واستقامت بضوء العلم والحكمة وعملت المشهورة والخصيب
 مقهورين استقام أمر هذه الحياة الجسمانية ومن هدد عن هذه الطريقة كان كمن قال
 الله في حقه أرايت من اتخذ الهه هراء المثال الثالث الجدير كالهينة والنفس الناطقة
 كالمالك والخواص الظاهرة والباطنة كالطير ودوا الأعضاء كالرجمة والشهوة والغضب
 كعدو يرازعه في ملكته ويسعى في اهلاله رعبته فان قصد الملك قهر ذلك العدو
 استقامت المملكة وارتفعت الخصومة وان لم يرازع عدوه ضيع ملكته واختلت
 بادلته وصارت عاقبة أمره الى الهلاك المثال الرابع مثل النفس الناطقة مثل فارس
 ركب لاجل العبد فشبهوه بفرسه وغضبه كلبه فان كان الفارس حاذقاً وفرسه
 مر تاضاً منقاداً وولابه متعلماً كان جديراً بالصبح ومضى كان هو في نفسه أخرق
 وكان الفرس في نفسه جرحاً والكلب غير معلم فلا فرسه ينبعث تحتة على حسب
 ارادته ولا كلبه يسترسل بإشارته فهو خليق بأن يعطب فضلاً عن أن يسأل ذلك الذي
 طلب المثال الخامس اهل ذلك هذا للبدن يشبه الدار الحكيمة التي بنيت وأكملت
 بيوتها وخزائنها وأقيمت أبوابها وأهذفتها كل ما يحتاج اليه صاحب الدار (أ) الرأس
 كالغرفة في أعلى الدار (ب) الثقب التي في الرأس كالرواق في غرفة الدار (ج) وسط
 دماغه كالرواق في الدار (د) القم كباب الغرفة (هـ) الاتق كالطاق الذي فوق باب
 الدار (و) الشفتان كصراعي الباب (ز) الاسنان كالباوين (ح) اللسان كالخاجب
 (ط) الظاهر كالحدار القوي الذي هو حسن الدار (ي) الوجه كصدور الدار (يا) الرنة
 التي هي الجاذبة للنفس الباردة كالبيت الصفي (يب) جريان النفس فيها كالهواء
 الذي في البيت الصفي (يج) القلب مع حركته كالبزينة كالبيت الشتوي (يد) المعدة
 مع نضج الغذاء فيها كالمطبخ (يه) الكبد مع حصول الدم فيها كبيت الشراب (يو)
 العروق التي يجري فيها الدم كسائر الدار (ين) الطحال بما فيه من السوداء كالنواهي
 التي تصب فيها الدرديات (يخ) المرارة بما فيها من الصفراء كبيت السلاح (يـ)
 الامعاء بما فيها من نقل الطعام كبيت الخلاء (كـ) المثانة بما فيها من البول
 كبيت البئر (كا) السيلان في أسفل البدن كالمواضع التي تخرج منها القاذورات
 من الدار (كب) الرجلان كالركوب المطيع (كج) العظام مع بناء الجسد عليها
 كالنشب التي عليها ابناء الدار (كد) اللحم في خلل العظام كالطين (كه) العصب الذي
 ربط بعض العظام ببعض كالرسن الذي يربط به بعض الاشياء ببعض (كو) التجويفات

في جوف العظام كالصناديق في الدار (كر) الخ فيها كالجواهر والامتصاص في جوف
 في الصناديق فهذا ما يتعلق ببيوت هذه الدار ثم ان النفس الساطقة في هذه الدار
 كالماء في بحر بالعين ويسمع بالاذنين ويشم بالمفترين ويذوق باللسان وينطق أيضا
 باللسان ويلبس باليدين ويعمل الصنائع بالأصابع ويمشي بالرجلين ويركض على الركبتين
 ويقعد على الاليتين ويسام على الخنيتين ويستند بالظهر ويحمل الانتقال على الكتفين
 ويغسل بضم الدماغ ويحكرو بوسط الدماغ ويتذكر جزو الدماغ ويصوت بالحفزة
 ويستنشق الهواء بالأنف ويصنع بالأسنان ويبلغ بالمرى والمقصود من كل هذه
 الآلات والادوات أن يكسب حيلة العلم وتصير هذه النفس منقشة بنقش عالم
 المذكور متعلمة بحيلة اللاهوت والله أعلم

(الفصل الحادي والعشرون في خواص الانسان)

ومن ثم ذكر منها أقساما (القسم الاول) من خواص النطق وفيه أبحاث الاول
 ان الانسان الواحد لو لم يكن في الوجود الا هو والامور الموجودة في الطبيعة
 لهلك أوسات معيشته بل الانسان محتاج الى أسود زائفة هي في الطبيعة مثل
 الغذاء المأمول فان الاغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملاهي أيضا لا تصلح
 للانسان الا بعد صيرورتها صناعات فذلك يحتاج الانسان الى جسد من
 الصناعات حتى تقدر على أسباب معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام
 بجميع تلك الصناعات بل لابد من الماشركة حتى يحجز هذه الذلوة ينسج
 ذلك له في هذه الأشياء احتاج الانسان الى أن يكون له قدرة على أن يعرف
 الاثر الذي هو شر يكما في نفسه بعلامة وضعية وهي أقسام فالاول أصلها
 وأثرها وهو الاصوات المرصكة والسبب في شرفها أن بدن الانسان لا يتم
 ولا يكمل الا بالقلب الذي هو معدن الحرارة الغريزية ولا بد من وصول النسيم البارد
 اليه ساعة فساعة حتى يبقى على اعتداله ولا يتحرق فخلقت آلات في بدنه بحيث
 يقدر الانسان بها على استدخال النسيم البارد في قلبه فاذا مكث ذلك النسيم
 لحظة تسخن وتفسد فوجب اخراجه فالصانع الحكيم جعل النفس لها رايح سببا
 لحدوث الصوت بهذا الطريق ثم ان ذلك الصوت سهل تقطيعه في الهاميس المختلفة
 بفصلت حيثما خصوصية بسبب تقطيع ذلك الصوت في تلك الهاميس وثلاث
 الهيمات الخمسة هي الحروف الخمسة الحروف والاصوات بهذا الطريق ثم ركبوا
 الحروف الخمسة الكلمات ثم جعلوا كل كلمة مخصوصة معرفة معنى مخصوص
 فلا جرم ما ترقى المعاني المخصوصة بهذا الطريق في غاية السهولة من وجوه الاول
 ادخالها في الوجود في غاية السهولة والثاني أن تكون الكلمات الواقعة في مقابلها
 المعلومات العكسية في غاية السهولة والثالث انها عند الحاجة تدخلى في الوجود

وحسب الاستغناء عن ذكرها لعدم لان الاصوات لا تنطق والقسم الثاني من طريق
 التعريف بالاشارة الا ان النطق افضل من الاشارة لوجوه الاول ان الاشارة
 لا تتناول الا المرئي الحاضر وأما النطق فانه يتناول المسموع ويتناول ما لا يسمع
 الاشارة اليه ويتناول ما يسمع الاشارة اليه ايضا والثاني ان الاشارة لا يسمع
 عن قهر بل الجدة الى جانب معين فالاشارة نوع واحد ولو كان فلا تصلح لتعريف
 الاشياء المختلفة بخلاف النطق فان الاصوات والحروف البسيطة والمركبة كثيرة
 والثالث انه اذا اشار الى شيء فذلك الشيء ذات قامت بها صفت كثيرة فلا يعرف
 بسبب تلك الاشارة ان المراد تعريف تلك ذات وحدها والصفة الغلانية أو الصفة
 الثالثة أو الرابعة أو المجموع وأما النطق فاعرف بشرى كل واحدة من هذه
 الاحوال بعينها والقسم الثالث الكتابة قطعا هو ان المؤثر في ادخالها في الوجود
 صعبة ومع ذلك فلها مفرعة على النطق وذلك انه انما لا يقتصر على ان يفسح لتعريف
 كل معنى من المعاني البسيطة والمركبة نقشا لا يقتصر على حفظ نقوش
 غير متناهية وذلك غير ممكن فدير وافية طريقا لطيفا وهو انهم وضعوا بازاء كل واحد
 من الحروف النطقية البسيطة نقشا خاصا ثم جعلوا النقوش المركبة في مقابلة
 الحروف المركبة فسهلت المؤثر في الكتابة بهذا الطريق الا انه على هذا التقدير
 صارت الكتابة مفرعة على النطق الا انه حصلت في الكتابة منفعة عظيمة
 وهو ان عقل الانسان الواحد لا يفي باستيعاب العلوم الكثيرة فان الانسان الواحد
 اذا استعبط مقدار من العلم وايقنه في الكتابة بواسطة الكتابة فاذا جاء بعده انسان
 آخر وقف عليه قدر على استيعاب اشياء أخرى زائدة على ذلك الاقل فظهر ان العلوم
 انما كثر باعانة الكتابة فلهذا اطل عليه السلام قيدوا العلم فهذا ابيان حقيقة النطق
 والاشارة والكتابة (البحث الثاني عما يتعلق بهذا الباب) ان المشهور انه يقال
 في علم الانسان انه حيوان فاطق فقال بعضهم ان هذا التعريف باطل طردا وتكسيرا
 انما الطير وقلان بعض الحيوانات يثيق وأما العكس فهو ان بعض الناس لا يثاق
 فاجيب عنه بأن المراد منه النطق العقلي ولم يذكروا هذا النطق العقلي تفسير اصطفا
 فقول المشيرون نوعان منه ما اذا عرف شيئا فانه لا يدور على ان يعترف غيره حال نفسه
 مثل البهايم وغيره فانهم اذا وجدت من انفسها احوالا مخصوصة فانهم لا يتقدمون
 على ان يعترفوا بغيرها تلك الاحوال وانما الانسان اذا وجد من نفسه حالة مخصوصة
 فذكر ان يعترف بغير تلك الحالة الموجودة في نفسه فالناطق الذي جعل فصلا مقوما
 هو هذا المعنى والسبب فيه انما يبين ان كل طريق التعريف هو النطق المعبر عن هذه
 القدرة بكل الطرق المجددة عليها وهذا التقدير فان تلك السؤالات لا توجه
 والله اعلم (البحث الثالث) ان هذه الالفاظ والكلمات لها امعاء كثيرة فلا تولى اللفظ

وفيه وجهان أحدهما أن هذه الالفاظ انما تولدت بسبب أن ذلك الالفاظ لفظا
 ذلك الهوامن حلقه فلما كان سبب حدوث هذه الاصوات هو انفا ذلك الهوامن لا حرم
 سميت باللفظ الثاني ان تلك المعاني كانت كاملة في قلب ذلك الانسان فلما ذكر هذه
 الالفاظ صارت تلك المعاني الكاملة معلومة فكان ذلك الانسان لفظها من الماخذ
 الى الخارج والاسم الثاني الكلمة واشتقاق هذه اللفظة من الكلام وهو الجرح والسبب
 فيه ان الانسان اذا سمع تلك اللفظة تأثر به بها وتأثر عقله به فهم معناها
 فلهذا السبب سميت بالكلمة والاسم الثالث العيان وهي مأخوذة من العيون
 والمجاورة وفيه وجهان الاول أن ذلك النفس لما خرج منه فكان له باور وهو عرطيه
 والثاني ان ذلك المعنى عبر من القائل الى فهم السامع والاسم الرابع القول وهذا
 التركيب يفيد القوة والشدة ولا شك ان تلك اللفظة لها قوة اتاب بسبب خروجها الى
 الخارج واتاب بسبب أنها أقوى على التأثير في السمع وعلى التأثير في العقل والله أعلم
 (النوع الثاني من خواص الانسان) قدرته على استنباط الصنائع العجيبة ولهذه
 القدرة مبدأ أو آفة المبدأ فهو الخيال القادر على تركيب الصور بعضها بالبحس
 وأما الآفة فهي اليدين وقد يحصل ما يشبه هذه الحالة للحيوانات الاخرى كالغزل
 في بناء البيوت المسددة الا أن ذلك لا يسد عن استنباط وقياس بل بالهام وتضيق
 ولذلك لا يختلف ولا يتوحد هكذا حال الشيخ وهو مشغول بالحركة العقلية (النوع
 الثالث من خواص الانسان) الاغراض النفسانية المختلفة وهي على أقسام فاحدها
 أنه اذا رأى شيئا رفر فسببه حصلت له حالة مخصوصة في نفسه سميت بالتعجب
 وثانيها أنه اذا أحس بموصول الملامح حصلت له حالة مخصوصة ويتبعها أسوال
 جسمانية وهي عند ذلك عضلات الوجه مع أصوات مخصوصة وهي الضحك وان أحس
 بموصول المشافي والمؤذي حزن فأنعصر دم قلبه في الداخل فينصهر أيضا دماغه
 وتنفصل عنه قطرات من الماء فتخرج من العين وهي البكاء وثالثها ان الانسان
 اذا اعتقد في غيره أنه اعتقد فيه أنه أقدم على شيء من القبح حصلت له حالة
 مخصوصة تسمى بالخجل أو رابعها أنه اذا اعتقد في فعل مخصوص أنه قبيح فامتنع عنه
 لقبحه حصلت له حالة مخصوصة هي الحياء وبالجملة فاستقصاء القول في تصنيف
 الأحوال النفسانية مذكور في باب الكيفيات النفسية (والنوع الرابع من خواص
 الانسان) الحكم بحسن بعض الاشياء وقبح بعضها وذلك اما لان صريح العقل يوجب
 ذلك عند من يقول به واما لاجل أن المصلحة الحاصلة بسبب المشاورة الانسانية
 اقتضت تقديرها لتبقى مصالح العالم مرعية وأما سائر الحيوانات فاما ان تركت بعض
 الاشياء مثل الاسد فانه لا يفرس صاحبها فليس ذلك مشايخ الحالة الحاصلة للانسان
 من هيئة أخرى لان كل حيوان فانه يحب بالطبع حبس كل من يتسعه فلهذا السبب

الشخص الذي يطعمه محبوب عنده ويصير ذلك ما فعله عن اقتراحه (والنوع الخامس
 من خواص الانسان) تذكره الامور الماضية فقبل ان هذه الحالة لا تحصل لسائر
 الحيوانات والجزم في هذا الباب بالتني والاثبات مشكل (والنوع السادس) الفكرة
 والروية وهذا الفكر على قسمين أحدهما أن يتفكر لاجل أن يعرف حالة في نفسه وهذا
 النوع من الفكر يمكن في الماضي والمستقبل والحاضر والنوع الثاني التفكر في كيفية
 ايجادها وتكوينه وهذا النوع من الفكر لا يمكن في الواجب والمتنع وانما يمكن
 في الممكن ثم لا يمكن في الممكن الماضي والحاضر وانما يمكن في الممكن المستقبل واذا
 حكمت هذه القوة تتبع حكمها جدول الارادة الجارسة وتبقيها تأثير القوة والقدر
 في تحريك البدن وهل شيء من الحيوانات شيء من الكليات المشهورة وانكاره وفيه
 موضع بحث فانها رغبة في كل ما يكون لذية عندنا فانه من كل ما يكون مؤلماً
 عندها فوجب أن يقرر عندها ان كل لذيذ مطلوب وان كل مؤلم مكروه فأوجب عنه
 بان رغبته انما تكون في هذا اللذيذ وكل لذيذ حضر فانه يرغب فيه من حيث انه ذلك
 الشيء تأمناً تعتقد أن كل لذيذ هو مطلوب فهذا ليس عندها واعلم ان الحكم في هذه
 الاشياء بالتني والاثبات حكم على القيب والعلم به ليس الله العلي العظيم الى هنا من
 المطالب الصالية (في خواص الاسم الجليل) اعلم ان هذا الاسم أعني الله مخفص
 بخواص لا توجد في سائر اسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فانها خاصة الاولى أنك اذا
 حذفك الالف من قولك الله بقي الباقي على صورة الله وهو مخفص به سبحانه وتعالى كما
 في قوله وقه جنود السموات والارض وقه خزائن السموات والارض وان حذفك
 عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما في قوله تعالى له مقاليد
 السموات والارض وقوله الملك وله الحمد فان حذفك اللام الباقية كانت الباقية
 هي قولنا هو هو أيضاً يدل عليه سبحانه وتعالى كما في قوله تعالى قل هو الله أحد
 وقوله تعالى هو الحى لا اله الا هو والواو زائدة بدليل سقوطها في الجمع والتننية
 تقول هاهم فهذه الخاصة موجودة في لفظة الله غير موجودة في سائر الاسماء
 ولما حلت هذه الخاصة بسبب اللفظ فقد حصلت أيضاً بسبب المعنى فاما اذا
 دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوت به بالعليم فقد
 وصفته بالعلم وما وصفته بالقدره أما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع هذه الصفات
 لان الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفاً بجميع هذه الصفات فثبت أن قولنا
 الله قد حصلت له هذه الخاصة التي لم تحصل لسائر الاسماء الخاصة الثانية ان كلمة
 الشهادة هي الكلمة التي يسبها يقتل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها
 الا هذا الاسم فلما قال الكافر قال أشهد أن لا اله الا الله قال أشهد أن لا اله الا الله فخرج
 لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام أما اذا قال أشهد أن لا اله الا الله فانه يخرج

من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك بديل على اختصاص هذا الاسم به فلا حاجة
 الشريعة (من التفسير الكبير في أول تفسير الفاتحة) وأما الفرح والحزن والحقد
 وأمثالها حسنة الغضب والفرح والهم والغم والجمل فغنية عن التعريف لمكونها
 وجدانية الأناك ينبغي أن تعلم أن السبب المعقد للفرح كون الروح الحيوانية المتولدة
 في القلب على أفضل أحواله في الكم والكيف أما في الكم فهو أن يكون الروح كثير
 المقدار وكثرة المقدار معتبرة بأمرين أحدهما أن زيادة الجوهر في الكم فوجب زيادة
 القوة الثاني أنه إذا كان كثيرا بقي قسط واف منه في المبدأ وقسط واف للانسان
 الذي يكون عند الفرح لأن القليل يفضل به الطبيعة ونفسه عند المبدأ فلا ينسبط
 وأما في الكيف فيبان يكون معتدلا في اللطافة والغلظة وشديد الصفا ومن هذا يظهر
 أن المعقد للغم أمثلة الروح كافي التناهي من والمن وكين بالاحساس فلا يفي بالانسان
 وأما غلظه كالسوداوين وأما صبه الصافي فالاصل فيه أن يفضل الكمال راجع
 إلى العلم والقدر ويترك فيها الاحساس بالحسوسات الملائمة والتسكن من تحصيل
 المراد والاستيلاء على الغير والخروج من المؤلم وتذكر اللذات ومن هذا يظهر السبب
 الصافي للغم ويتبع الفرح أمران أحدهما يقوى القوى الطبيعية وينبغجه أمور
 ثلاثة أحدها اعتدال مزاج الروح وثانيها حفظه من استيلاء الغم على حبه وثالثها
 كثرة تولد بدل ما يتصل عنه وثانيهما تخطئ الروح وينبغجه أمران أحدهما الاستعداد
 للسرعة والابتداء للطف القوام والثاني الخوض في المادة الغذائية اليه بجره
 بالانسان والابتداء الى غير جهة الغذاء ومن شأن كل حركة بهذه الصفة أن تستتبع ما وراءها
 لتلائم صفاتها الأجسام وامتناع التلاصق والتم يبقعه وصفان مقابلان لفرصة
 التباين للفرح أحدهما ضعف القوة الطبيعية والآخر كثافة الروح للبرد الحوادث
 عند انقطاع الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح وينتبع ذلك ازداد
 ما ذكرناه والغضب يصحب حركة الروح الى خارج دفعة والفرح يصحب حركة الروح
 الى داخل دفعة أيضا والحزن وهو ألم تقسأ في عرض لغضب المحبوب وفوات المطلوب
 يدفعه الروح الى داخل تدريجيا والهم يدفعه الروح الى جهتين في وقت واحد
 فانه يوجد معنه غضب وحزن وكذلك الجميل فانه تنقبض به الروح أو لا الى الباطن
 ثم ينظر الى صاحبه أنه ليس فيما يجمل منه كثير ضرر فينبسط ثانيا به وهو الى خارج
 فيصير المألوم وما ذكر من أحوال الروح المتعلقة بهذه الأمور فانه يعرف من طريق
 التجربة والحسد والحقة يعتبر في حقيقة غضب ثابت والام تنور صورة المؤذي
 في الخيال فلا تقسأ النفس الى الانتقام وأن لا يكون الانتقام في غاية السهولة
 والا كان كذلك الحاصل في الخيال فلا يمتد الشوق الى تحصيله وذلك لا يلقى الحقد
 مع الضعفاء وأن لا يكون في غاية الصعوبة بل يكون في محل الطمع والا كان فانه عذر

عند الخيال فلا يشاق اليه ولا يبق مع الملوك (من شرح حكمة العين لمبارك
شاه) (التعسف) هو ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وان يجوز به بعضهم ويطلق على
ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل جعل الكلام على معنى لا تكون دلالة
عليه ظاهرة وهو أخف من البطالان (والساهر) يستعمل في كلام لا خطأ فيه ولكن
يحتاج الى نوع توجبه تحته له العبارة (والساح) هو استعمال اللفظ في غير موضعه
الاصل كالجواز بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور
الفهم من ذلك المقام (والسجل) الاحتيال وهو الغلب (والتأمل) هو اعمال الفكر
(والتدبر) تصرف القلب بالنظر في الدلائل والامور بالتدبر بغير فاه السؤال في المقام
وبالفاء يكون معنى التقرير والتحقيق لما بعده كذلك تأمل وقلبتا مل قال بعضهم تأمل
بالفاء اشارة الى الجواب القوي وبالفاء الى الجواب الضعيف وقلبتا مل الى الاضعف
وقيل معنى تأمل ان في هذا المحل دقة ومعنى فتأمل ان في هذا المحل أمر اذا دعا على
الدقة بتفصيل وقلبتا مل هكذا مع زيادة بناء على أن كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى
وفيه بحث معناه أعم من أن يكون في هذا المقام تحقيق أو فساد فيجمل عليه على
المناسب للمحل وفيه نظر يستعمل في لزوم الفساد واذا كان السؤال أقوى يقال
ولما تلجوا به أقول أو نقول بأمانة سائر العلماء واذا كان ضعيفا يقال فان قيل وجوابه
أجيب أو يقال واذا كان أضعف يقال لا يقال وجوابه لا نقول واذا كان قويا يقال
فان قلت تجوابه قلنا أو قلت وقيل هل قلت بالفاء سؤال عن القريب وبالواو عن البعيد
وقيل يقال فيما فيه اختلاف وقيل فيه اشارة الى ضعف ما قالوا في الجملة يستعمل
في الاجمال وبالجملة في التفصيل محصل الكلام اجمال بعد التفصيل وحاصل الكلام
تفصيل بعد الاجمال من كابات أبي البقاء (في أن الكاف تستعمل على أربعة أوجه)
قال الفاضل أبو عبد الله محمد بن أحمد بن هشام النخعي في شرح القصورة لابن دريد
فيما وصف ظهور الشيب في رأسه بقوله

واشتعل المبيض في مسوده * مثل اشتعال النار في جزل القضي

فكان كالليل البهيم حبل في * أرجائه ضوء صباح فأنجلي

قوله كالليل في موضع خبر كان وهذه الكاف تستعمل على أربعة أقسام قسم تكون
فيه اسماء وقسم تكون فيه حرفا وقسم يجوز أن تكون فيه حرفا وأن تكون اسماء
وقسم تكون فيه زائدة فالقسم الذي تكون فيه اسماء تكون فاعله كقول الاعشى
اتنتمون ولن ينهي ذوي شطط * كالقطن يهلك في الزيت والقتل

فالكاف فاعله ينهي لأن الفاعل لا يحذف وقال امرؤ القيس

وانك لم يفتخر عليك كفاخر * ضعيف ولم يظلمك مثل مغلب

فالكاف فاعله يفتخر وتكون مبتدأ فتقول كزيد جاني أي مثل زيد جاني وتكون

اسم ان هو ان كريد غلام محمد ويدخل عليها حرف الجر فتكون اسما لا دخول حرف
الجر عليه قال امرؤ القيس

ورحنا بكان الماء يحب وسطنا تصوب فيه العين طوراً ورتقى

والقسم الذي تكون فيه حرفاً كقولك مررت بالذي كريد فهو هـ هنا حرف لا ملك
لوجهها اسما لملت الذي بالمرور الذي يحصل بالجلد والقسم الذي يجوز ان تكون
فيه اسما وحرفاً كقولك زيد كعمرو فتصلح أن تكون المكاف مما يمكن ان تكون
زيد مثل عمرو وتصلح أن تكون حرفاً كقولك زيد من الكرام فكان من حرف
وقع خبر امر المتبداً فكذلك الكاف تصلح أن تكون خبراً فاذا قلت كنت زيد وجعلت
الكاف اسماً فلا ضير فيها كما أنك اذا قلت أنت مثل زيد فلا ضير في مثل جاء سمع في
الاخ اذا قلت أنت أخو زيد فقول عز وجل ليس كمثل شيء تقدره والله أعلم بمرئيه شيء
فلا بد من زيادة هذه الكاف ليصح المعنى انتهى من الشرح المذكور (ما عايناه)
بالتواريخ الاو بعد من العربية والرومية والفرسية والمذكية اعلم أن التاريخ أربعة
من الزمان فتأخذ به رهايين قرن أو قرون وقع فيها أمر مهيب الشأن كوقعة الطوفان
خلف بط الآتي والماضي من الزمان يستعملها الايام والشهور والاعوام وقد اعتبر
المجربون من التواريخ أربعة تاريخ العرب وتاريخ الروم وتاريخ العرس وتاريخ
الملكي ولما كانت الشمس والقمر أطهر الاجرام السماوية وثواب تمام دور الشمس
في حدود سنة وتمام دور القمر في حدود شهر كان الواجب في كل تاريخ أن يكون سنة
شمسية وشهور اقرب مع أن تلك عمال يذهب اليه أحد من اصحاب التواريخ فانه لو كان
كذلك لكان الواقع من الشهور في كل سنة أكثر من اثني عشر وأقل من ثلاثة عشر
فأدى الى أن يكون عدد شهور السنة في كل سنتين أو ثلاث سنين ثلاثة عشر لكن المعدل
التي تقرر في العقول وتلقها الطبائع السليمة بالقبول انما هي اثنا عشر كما نطق به
القرآن العظيم ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله أي فيما أنبأه
وأوجبهم فكله وراه حكمة وصواباً وقيل في الارواح المعفوظة فيهم من اعتبر دور القمر
وجعل السنة تابعة للشهور كالعرب ومنهم من اعتبر دور الشمس وجعل السنة
شمسية تابعة للشمس ككتاب التواريخ الباقية هذا وان العرب في الجاهلية
كان تاريخهم فيما شجرتهم من الحروب والوفائع كما هم القبل وغنيمه فلما مضى
من الهجرة سبع عشرة سنة كتب أبو موسى الأشعري الى عمر رضي الله عنه في سنة
بأيمان من قبله كتب ليس لها تاريخ فارتخ لنا فاستشار عمر رضي الله عنه في ذلك فقال
بعض أرواح جمعته النبي صلى الله عليه وسلم وقال آخر وفاته فقال عمر رضي الله عنه
بل نؤرخ بهجرة عليه السلام فانها هي التي فرق بين الحق والباطل فأرخ بها ولما
ثان بناء هذا التاريخ على السنة القمرية التي هي اثنا عشر شهراً اقرباً وهو زمان مفارقة

القمر وضعاً مقروضاً من الشمس الى أن يعود الى ذلك الوضع وله في كل وضع شكل
فاعتبر الشكل الهلالي لانه مبدأ أسائر الاشكال فاحتاج أن يعرف أوائل الشهور
برؤية الهلال وهذه الرؤية تختلف باختلاف مسيرات القمر واختلاف آفاق المساكن
فمن ههنا عدد أيام الشهور قد يكون ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين وأهل الحساب
للمسار أو الاختلاف الالهة في الرؤية لم يلتفتوا اليها بل أخذوا الشهر من اجتماع الشمس
والقمر في درجة واحدة من ذلك البرج الى اجتماع بينهما وزمان ما بين الاجتماعين على
ما وجد في الرصد تسعة وعشرون يوماً وثلاثاً عشرة ساعة وأربع وأربعون دقيقة فجاء على
أيام الشهور الاول ثلاثين اصطلاحاً منهم جعل أن الكسري يقوم مقام العدد اذا كان
زائداً على نصفه وجعلوا أيام الشهر الثاني تسعة وعشرين ليكون كسره جبراً نقصان
الشهور الاول وعكساً فعملوا في الشهور الباقية حتى صار أيام سنة أشهر وهي الاوتار
ثلاثين وثلاثين وأيام سنة أشهر وهي الاشباع تسعة وعشرين وقد اجتمع من الكسري
الزائد على نصف اليوم الذي أهملوه من كل شهر وهو أربع وأربعون دقيقة في مدة
سنة خمساً مائة وثمان وعشرون دقيقة وهذه الدقائق ثمان ساعات وثمان وأربعون
دقيقة وهذه الجمله خمس يوم وسدسه ففي كل ثلاثين سنة يجتمع من الانحسار ثلاثون
وهي ستة أيام ومن الاسداس أيضاً ثلاثون وهي خمسة أيام فالجموع احد عشر يوماً
فمن ههنا تراهم يزيدون في كل ثلاثين سنة احد عشر سنة مئة في آخر ذي الحجة في سنة
واحد ايسهونه الكبيسة لان ذلك اليوم لما حصل من جمع الكسور وكان الكسري
يجمع الطم فكانه قد طم من الكسور والكبيسة في الحقيقة نعت السنة التي يسبق فيها
ذلك اليوم وتلك السنة في كل ثلاثين سنة هي السنة الثانية والخامسة والسابعة
والعاشر والثالثة عشر والخامسة عشر والثامنة عشر والحادية والعشرون
والرابعة والعشرون والسادسة والعشرون والتاسعة والعشرون ولما صار أيام ذي
الحجة من السنة الكبيسة ثلاثين يوماً صار أيام ثلاثة أشهر ثلاثين يوماً ثلاثين يوماً وكان
الحاصل من أخذ الشهور على الوجه المذكور ثلثمائة وأربعة وخمسين يوماً وثمان
ساعات وثمان وأربعين دقيقة

(أتماتار يخ الروم)

وقد قرع سعدك فيما سبق أن التواريخ الباقية باسم هامة على السنة الشمسية
وهي مفارقة أية نقطة فرضت من فلك البروج الى أن تعود الى تلك النقطة بجر كنها
الخاصة التي هي من المغرب الى المشرق وذلك الزمان في ارماد بطليموس ومن بعده
من المتأخرين كالأمون وابن الاعلم والبناني والحاكمي ثلثمائة وخمسة
وستون يوماً وربع يوم الا كسروا عليه بناء التواريخ المسمى وفي ارماد المتقدمين
على بطليموس كابرما حبس ثلثمائة وخمسة وستون يوماً وربع يوم بلا زيادة ولا نقصان

ودو کانون و پس آنکه * شباط اذار و دیسان و یارست * سزیران و غوز و آب و یا بول
 * نکهدارش که از من یاد کارست (منازل مخصوصه) از منازل که بدین چرخ برین
 دارد بجای * آنچه شخص است همین است که کفتم خاشاک * شوله و اخیسه و نژده
 و صرفه دیران * بلده و ذایج و اکیل و زبانی و سمالک (شهور فارسیه) فقر و دین
 چو بگذشتی مه اردی بهشت آید * بمان خردار و قیران که جو مردادت همی باید *
 پس از شهر یوز از مهربان و از رودی ماه * که بر بهمن جزا سفندار مذماهی نیفزاید
 (اسماء شهر و ربط) قوت و پس بایه بعد از آن هاتور * که یک و طوبه امد و امشیر *
 بر قفار مهات و بر موده است * پس بشمس و بوقه امد ز بر * از شهر و ربط جو بگذشت
 ده * آخر ایشان ادیب و مسری کبر (اعلم) آن قولنا قائل اشاره الی قوه کلام سابق
 و فلیست الی ضعفه (حسن جلی علی المواقف) و اذا قبل تأمل یسکون معناه
 آن فی هذا المحل دقة و قائل معناه آن فی هذا المحل أمر از انداعلی الدقة بتعمیل
 لان کثرة الحروف تدل علی کثرة المعانی و کذا فلیست تأمل علی زیاده و اذا قبل فی بحث
 معناه اعلم من آن یکون فی هذا المحل تحقیق أو فساد و یعمل علی المناسب للمحل
 و فیہ نظریستعمل فی لزوم الفساد (سعد الدین علی المقتاح) الظیر یستعمل علی ثلاثة
 أوجه الاول أن یکون أفعال تفضیل أصله آخر حذف همزه علی خلاف القیاس
 لکثرة استعماله و الثانی أن یکون مصدر من خارج خبرها و الثالث أن یکون صفة
 مشبهة بتخفيف خبر مثل سید و سید و میت و میت حسن جلی (الصواب)
 خلاف الخطا و هما یستعملان فی الهمسات و الحق و الباطل یستعملان
 فی المقسّدات حتی اذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب من یخالفنا یجب أن نقول
 انه خطأ یحمل الصواب و اذا سئلنا عن المعتقدات یجب علینا أن نقول الحق ما علیہ
 نحن و الباطل ما علیہ من خالفنا (عناية)

* (الفصل الخامس عشر) *

فی الفرق بین الكل و الکلی و ذلك من أوجه الاول ان الكل من حيث هو کل یکون
 موجودا فی الخارج و اما الکلی فلا وجود له الا فی الذهن الثانی الكل یعد بأجزائه
 و الکلی لا یعد بجزئیاته الثالث الکلی یکون مقوما للجزئی و الکلی یکون متقوما
 بالجزء الرابع أن طبیعة الكل لا تصیر هی اما طبیعة الکلی فانها بعینها تصیر جزءا مثلا
 الانسان اذا صار هذا الانسان الخامس أن الكل لا یکون کلا لکل جزء و حده و الکلی
 یکون کلا لکل جزئی و حده لان الانسان یدق علی الشخص الواحد السادس ان
 الكل اجزائه متناهیه و الکلی جزئیاته غیر متناهیه السابع ان الكل لا بد من حضور
 أجزائه معا و الکلی لا یحتاج الی حضور جزئیاته جمعا من المباحث الشرقیة للاماء
 الرازی (الفرق بین العام و المطلق) أن المطلق انما یدل علی نفس حقيقة الشئ و العام

يدل عليه لمن حيث تحققها في جميع برتيانه فالعلم لفظ يستغرق جميع ما صلح له
 اللفظ بوضع واحد (شيخ زاده) الفرق بين أم وبلى قدم وضعت البواب بمعنى الاقرار
 لا وال الذي ليس فيه شيء وبلى بمعنى الاقرار للسؤال الذي فيه شيء وبين ذلك
 أنه اذا قيل لك أيا علمت زيد فجوابه نعم واذا قيل ألم يأتك زيد فجوابه بلى بمعنى الاقرار حال
 الله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً فآوانتم وقال في موضع آخر ألم يأتكم نذير
 قالوا بلى فان قيل لك أأنت بمؤمن بأي تحييب من بلى ونعم فحييب بلى ليكون معناه أما
 مؤمن فان أجبت بنعم لا يجوز ذلك ونعم كافر اذا تمت ذلك بالعرفه (من هاهنا
 شيخ زاده) الفرق بين الضدين والذين يضمن أن الله ضين لا يرتفعان ولا يتجسمان
 فالوجود والعدم والضدين لا يتجسمان ولكن يرتفعان فالسواد والبياض
 من شرح المفتاح (اعلم) أن الفرق بين اسم الجنس والجنس أن الجنس يطلق على
 القليل والكثير كالماء يطلق على القطرة والبحر واسم الجنس لا يطلق على الكثير بل
 يطلق على واحد على سبيل البدل كرجل ورجال فعلى هذا يكون كل جنس اسم جنس
 بدون العكس (وضي) والفرق بين النبي والرسول أن النبي بحسب اللغة أما أخوهم
 النبوة أو النبوة بمعنى الارتفاع فيكون فعلاً بمعنى الصاعلى أو من النبي بمعنى الطريق
 أو من النبوة بمعنى الخبر فهو فعيل بمعنى الفاعل لله اللغة ويحذف أن به يكون به
 الرسول أى أخبره الله بأمره ثم النبي فى الاصطلاح فإن بعثه الله إلى أمة
 ما أوحى وكذا الرسول (لذا فى شرح القاصد) يقال الامام الواحدى تدبير ورة
 الحج الرسول الذى أرسل إلى الخلق بأمر الله جبريل عيافاً وشجراً به ماها والابى
 من تكون نبوته الهاماً أو نوماً لكل رسول نبى دون العكس واعتبر من عليه الامام
 النبوة، أى تم ريب الاحتمال بأن فيه من نفسه الصفة النبوية فان طهره ان النبوة المجردة
 لا تكون برسالة ملك وأيس كذلك أقول التفريق بقوله لكل رسول الحج يشترط بالمراد
 من كون النبوة بأمر الله الملك وبغيره ونقل الامام اليساوى فى أوامر ما يرجع عن شمه
 أن الرسول هو الذى يوحى اليه ويرسل إلى الخلق ويؤيد بالبحر ان الذى تدل على الخلق
 والنبي غير متصف بهذه الصفات وذكر الشيخ اسحق بن عمار فى كتاب الدعوات أن النبى
 فى العرف النبى هو جهة الله بأمره فتنى فكل ما كان أمراً يتبعه إلى غيره فهو رسول
 والاهوى غير رسول فاذا قلت فلان رسول فضمن أنه نبى، واذا قلت فلان نبى
 لم يضمن أنه رسول وذكر فى شرح المواقف وغيره من الكتب أن الرسول جده كتاب
 وشرع والنبى غير الرسول من لا كتاب معه بل أمر بتأدية شرع من قبله فقول به
 أخصات الاول أنه يشكك على داود عليه السلام أنه كتاب دون الشرع ومعه ذلك
 فدأمر بتأدية الشرع السابق والجواب أن المراد بالكتاب ما يفيد الشرع بقوله
 كتاب معه بل أمر بتأدية شرع من قبله ألا ترى قول السوفى شارح الحاشية.

في فقه الشافعي والمسجد الكتاب في قوله تعالى والمحسنات من الذين آمنوا الكتاب
 التوراة والانجيل لا الزبور وصنف ابراهيم وادريس وشيث عليهم السلام امالكون
 لم تنزل عليهم بنظم أو لعدم تفضيل الاحكام وانما هي حكم ومواعظ بقى أن عيسى عليه
 السلام لم يدخل في تعريف الرسول على قول من لم يجعله صاحب شريعة (البحث
 الثاني) أن صاحب الكشف ذكر أن هذا التفسير غير مدلل أن أكثر الرسل لم يكونوا
 أصحاب كتاب مستقل كيف وقد نص تعالى أن اسمعيل ولوطا والياص ويونس من
 المرسلين ولم يوح اليهم كتاب وكلمة والتحقيق أن النبي هو الذي نبئ عن ذات الله
 ورسالته وما لا تستقل العقول بدرايته ابتداء بلا واسطة بشر والرسول هو الماء ورثة ذلك
 لاصلاح النوع فالتبصرة تفرقها الى الله تعالى والرسالة الى المبعوث اليهم والثاني وان
 كان أن خص وجود الا أنهم عامة فهو مان يفترقان أقول يمكن أن يجاب عنه بان يفترق
 الرسول والمرسل في أن الرسول مخصوص اصطلاحا وعرفا بما ذكر والمرسل عام
 للانبياء جميعا على ما هو مقتضى اللغة فلم يرد عليه أنه ذكر في معالم التنزيل في قوله تعالى
 فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل قال ابن عباس وقتاده هم نوح و ابراهيم وموسى
 وعيسى أصحاب الشرائع فهم مع محمد عليهم الصلاة والسلام خمسة فالرسول ليس
 مخصوصا بالشرعية فانه ذكر هذا القول في مقابلة أن يكون كلمة للتجنيس
 أي البيان وذكر في كثير من التفاسير أن يعقوب عليه السلام من أولي العزم
 مع أنه قال تعالى ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم
 من لم نقص عليك والظاهر أن صاحب الشريعة ليس به هذه المشابة والكثرة
 (تكملة) قال الله تعالى (فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل) أي أولوا الثبات
 والجدتهم فانك من جملتهم ومن للتبيين وقيل التبيين رؤا أولوا العزم أصحاب الشرائع
 اجتمعوا في تأسيسها وصبروا على مشاقها لقوله تعالى في آدم (ولم نجده عزيمة)
 ومشاهيرهم نوح و ابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وقيل الصابرون على بلا
 الله تعالى كنوح صبر على أذى قومه و ابراهيم صبر على النار وذبح ولده ويعقوب
 صبر على فقد ولده وذهاب بصره ويوسف على السجن وأيوب على الضر وموسى
 لما قال له قومه انالمدركون قال كلا إن معي ربي وداود بكى على خطيئته أربعين سنة
 وعيسى لم يضع لبنة على لبنة كذا في تفسير القاضى وقرئ منه ما في الكشف
 والتفسير الكبير قال بعضهم كل الانبياء أولوا العزم الا يونس وقيل أصحاب الشرائع
 وهم خمسة نوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه
 كذا في التعليق قال ابن عباس أولوا العزم ذوو الحزم وقال الفضال والجد والصبر
 واختلافه وافي قال بعضهم لم يبعث الله نبي الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكما عقل
 من التجنيس للتبيين وقال بعضهم كلهم أولوا العزم الا يونس لجملة كانت منه وقال

قوم هم نبياء الرسل المذكورون في سورة الانعام وهم غانية عشر قال السكبي
هم المأمورون بالجهاد وقيل هم ستة نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى
عليهم السلام وقال مقاتل هم نوح و ابراهيم واسحق ويعقوب ويوسف وايوب
وقال ابن عباس وقسادة هم نوح و ابراهيم وعيسى وموسى اعماب الشرائع فهم
مع محمد خمسة عليهم الصلاة والسلام هكذا في معالم التنزيل والقول مختار المول
عبد العزيز شرح الاصول البزدوي الخفي الى هنا من المجموعة الحفيدة

(الفصل السادس)

في شرح احوال الانسان من وقت ولادته الى وقت موته وفي بحاث القلب ذهب
أكثر العقلاء الى أن أشرف أعضائه البدن هو القلب وهو الرئيس المطلق لسائر الأعضاء
وهو الخاطب في الحقيقة وهو موضع التمييز والاختيار وأما سائر الأعضاء مضمرة
والدليل عليه الاخبار والقرآن والمعتول الآية الاولى قوله تعالى في سورة النقرة
قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك وقال في سورة الشعراء وأنه لن تنزّل
رب الصالحين نزل به الروح الامين على قلبك فدللت هاتان الآيتان بصريحهما
على أن التنزيل والوحى كانا على القلب فوجب أن يكون الخاطب والمكلف هو القلب
والآية الثانية قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد والآية
دالّة بصريحها على أن الذكرى والنهي انما يصلان بالقلب وتأويل القاء السمع بالآية
في الاستماع حتى يصير سمعه كالشيء الذي ألقى الى الكلام بلا اضطراب فيه ومن الناس
من قال ان أوفى هذه الآية بمعنى الواو وذلك لأن الذكرى لا بد فيها من مجموع الامرين
يعنى كمالا بدقها من حضور القلب لا بد فيها من القاء السمع لأن القلب عبارة عن محل
ادراك الحقائق والقاء السمع عبارة عن الجهد والاجتهاد في تحصيل تلك الادراكات
ومن المعلوم أنه لا بد من الامرين معافكان أو ههنا بمعنى الواو والجواب أن ما ذكرتم
محتمل لكن ~~يجوز~~ أيضا إخراج الآية على ظاهرها وذلك لأن القوى العقلية قدسان
منها ما يكون في غاية الكمال والصفا ويكون خفا القائل العتول بالذمة والكيفية
أما الذمة فانه حصول المقدّمات البدئية والحسية والتجربة لها أكثر وأما الذمة
فلان تركيب تلك المقدّمات على وجه يساق الى النتائج الخفية أسهل بالذمة اليم
ومثل هذه القوة العقلية يستغنى في معرفة حقائق الاشياء عن التعلم والاستعانة
بالغير الا مثل هذا في غاية الندرة وأما القسم الثاني وهو الذي لا يكون كذلك
فهو يحتاج في اكتساب العلوم النظرية الى التعلم والاستعانة بالغير والتسلك
بالقانون الصناعي الذي يصمم من الخلل والزلل اذا عرفت هذا فقلنا ان في ذلك
لذكرى لمن كان له قلب اشارة الى القسم الاول وانما ذكر القلب بلفظ التشكيك
ليدل ذلك على الكمال التام بدليل قوله تعالى (ولتجدنهم أحسن الناس على حياة)

أى على حياة عظيمة طويلة المدة فكذلك همنا قوله لمن كان له قلب أى كمال فى قوة
 الادراك العظيم الدرجة فى الاستعداد لمعرفة الحقائق وأما قوله تعالى وألقى السمع
 وهو شهيد فهو إشارة الى القسم الثانى الذى يقتضى الكسب والاستعانة بالغير
 وهذا من الاسرار التى عليها بناء أصل العلم المنطق وقد لاحت برفيق الله تعالى
 فى هذه الآية ولما كان القسم الاول نادرا جادا وكان الغالب هو القسم الثانى لا يجرم
 أمر الكل فى أكثر الآيات بالطلب والاكتساب فقال أغفل يسيرا فى الارض فتكون لهم
 قلوب يعقلون بها وأذان يسمعون بها فان قوله أغفل يسيرا فى الارض حث على الطلب
 والجهد فى الكسب وقال صاحب المنطق ان القسم الاول وان كان غنيا عن
 الاستعانة بالطلب الا انه نادرا جادا والقلبة للقسم الثانى وكلهم محتاجون الى المنطق
 فانظر الى هذه الاسرار العميقة كيف تجد ما من درجة فى الفاظ القرآن الـجـة الثالثة
 الآيات المذكورة على أن استحقاق الجزاء من الاعلى ما فى القلب من المسامحة فقال
 لا يؤخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم (وقال ليرى قال
 الله لحرمها ولاد ماؤها ولكن ياله التقوى منكم) ثم بين تعالى فى آية أخرى
 أن التقوى فى القلب فقال أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وقال وحصل
 ما فى الصدور الـجـة الرابعة قوله تعالى حكاية من أهل النار وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل
 ما كنا فى أصحاب السعير وستعرف أن العقل فى القلب وأن السمع منفذ اليه للـجـة
 الخامسة قوله تعالى أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ومعلوم
 أن السمع والبصر لا فائدة فيهما إلا ما يؤدانه الى القلب فـمـسـئـلـان السؤال عنهما
 فى الحقيقة سؤال عن القلب وتطهيره قوله تعالى يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور
 ومعلوم أن خيانة الاعين لا تكون إلا بما يضره القلب عند التصديق والنظر الـجـة
 السادسة قوله تعالى وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون
 نخص هذه الثلاثة بالزام الـجـة بسببها واستدعاها الشكر عليها وقد قلنا لا طائل
 فى السمع والابصار إلا بما يؤدى الى القلب ليكون القلب هو القاضى فيه والحاكم
 عليه الـجـة السابعة قوله تعالى ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه وجعلناهم سمعا
 وابصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شئ يقبل
 هذه الثلاثة تمام ما أزمهم من جهته والمقصود من ذلك هو الفؤاد القاضى فيما
 يؤدى اليه السمع والبصر الـجـة الثامنة قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
 وعلى أبصارهم بغسل العذاب لازما لهذه الثلاثة وتطهيره قوله تعالى لهم قلوب
 لا يفهون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ولهم آذان لا يسمعون بها وجه الاستدلال
 بهذه الآية أن المقصود منها بيان أنه لا علم لهم أصلا ولو ثبت العلم فى غير الطلب كشيء
 فى القلب لم يتم الغرض الـجـة التاسعة أنه تعالى كما ذكر الايمان فى القرآن لضافه

الى القلب فقال تعالى من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تعالى
الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى يستكتب في قلوبهم الايمان وقال
واما يدخل الايمان في قلوبكم فنبت ان محل هذه المعاصي هو القلب واذا كان كذلك
فكان محل الارادات هو القلب لان الارادة مشروطة بالعلم واذا كان محل الارادة
والعلم هو القلب كان الناعل هو القلب الحجة العاشرة محل العقل هو القلب واذا كان
ذلك كان المكلف هو القلب انما قلنا ان محل العقل هو القلب لقوله تعالى
اقلم يسروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقوله تعالى واهم قلوب
لا يعقلون بها وقوله تعالى واهم قلوب لا يفقهون بها وقوله تعالى ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب اى عقل اطلق على العقل اسم القلب لان القلب محل العقل وايضا
فانه تعالى اضاف الضداد العلم الى القلب فقال في قلوبهم مرض ختم الله على قلوبهم
وقالوا قلوبنا غفلت بل لهم الله بكثيرهم يحذروا المسافقون ان تنزل عليهم سورة تنبهم
بما في قلوبهم يقولون باسمهم ما ليس في قلوبهم كلاب وان على قلوبهم افة لا يدرون
القرآن ام على قلوب افعالها فانها لا تعي الا بصاروا كمن تعي القلوب
التي في الصدور فدللت هذه الايات على ان موضع الجهل والفسقة هو القلب فوجب
ايضا ان يكون موضع الفهم والعقل هو القلب (واما الخبر) فاروى عن نعمان بن بشير
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الا ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح
الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب وهذا نصريح بان الناعل
هو القلب وباقي الاعضاء تابع له وروى ان اسامة لما قتل العاصم الذي قال
لا اله الا الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقتله قال لانه كان هذه الكلمة
من الخوف فقال هل شفت عن قلبه وهذا يدل على ان محل المعرفة هو القلب وان
عليه السلام يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك وهذا يدل على ان المقصود
الاصلي هو القلب (واما المعقول) فاعلم ان هذه المسئلة مما عظم اختلاف الفلاسفة
فيها فزعم ارسطاطاليس ان النفس واحدة واما افعال ثلاثة الفكر والفتن والاشهوة
فهذه صفات ثلاث بل هو سر واحد هو النفس والمتعلق الاول للنفس هو القلب
ومنه تتعدى القوى النفسانية الى سائر الاعضاء وزعم بقراط وافلاطون وجالينوس
انما النفس ثلاث كل واحدة منها مستقلة بنفسها واكمل واحدة منها عضو على حدة
فعدت النفس المفكرة والارادة ومعدت النفس الغضبية هو القلب ومعدت النفس
الشهوانية هو الكبد واعلم ان القرآن والحديث مطابقان لقول ارسطاطاليس وفيه
نور هذه المسئلة في هذا المقام على سبيل الاستقصاء فنقول اثبات صحة ما ذهب
اليه ارسطاطاليس يتوقف على اثبات مقامين أحدهما بيان ان النفس واحدة
والثاني بيان ان العضو الرئيس على الاطلاق واحد وهو القلب اما المقام الاول

وهو بيان أن النفس واحدة فتصن ههنا بين مقامين إيمان ندي البدئية
واما أن ندي الاستدلال أما دعوى البدئية فهو أن المراد من النفس ما يشترك كل أحد
الى ذاته الخاصة بقول أنا وكل أحد يعلم بالضرورة أنه اذا أشار الى ذاته الخاصة
بقوله أنا فان ذلك المشار اليه شيء واحد غير متعدد فان قيل لم لا يجوز أن يكون
المشار اليه لكل أحد بقوله أنا وان كان واحد الا أن ذلك الواحد يكون مركبا من ثلاثة
أشياء وهو القوة المنكرة والغضبية والشهوانية والجواب هذا باطل وذلك لان البدئية
العقلية حاكمة بأني اشتيت وغضبت وتفكرت اذا قلت أنا انتهى أما غضب أنا أنفكر
فالموضوع في هذه القضايا الثلاث شيء واحد والتعدد انما وقع في المجهول كما أني اذا قلت
هذا الجسم حلو وأسود وبابس فالموضوع في هذه القضايا الثلاث شيء واحد والتعدد
واقع في المجهولات واذا كان مذكرا معلوما بالضرورة علمنا أن الجوهر واحد
بالذات متعدد في الصفات وأما على طريقة الاستدلال فبدل على صحة قوائنا
وجوه اطلحة الاولى أن الغضب حالة نفسانية تحدث عند دفع المنافي والشهوة حالة
نفسانية تتولد عند جلب الملائم ودفع المنافي وجلب الملائم مشروط بالشعور بكون
الشيء ملائما ومنافيا فالقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمنافي على سبيل الاختيار
والقصد لان القصد الى الدفع والجذب مشروط لاحتمال الشعور بالشيء المحكوم عليه
بكونه دافعا للمنافي على سبيل الاختيار لا بد وأن يكون شاهرا بكونه منافيا
فلا إدراك والغضب صفتان من صفات شيء واحد وكذا القول في الشهوة فثبت
بهذا البرهان القاطع أن التفكير والغضب والشهوة صفات ثلاث لذات واحدة الا
أنها صفات متباينة اطلحة الثانية أنا اذا فرضنا مبدأين يكون كل واحد منهما مستقلا
بفعله الخاص امتنع أن يكون اشتغال أحدهما بفعله الخاص به ما فعلا الآخر
من الاشتغال بفعله الخاص بذلك الآخر واذا ثبت هذا فلو كانت القوة المفكرة مبدأ
مستقلا بنفسها وكذا القوة الشهوانية والغضبية وجب أن لا يكون اشتغال القوة
الغضبية بفعالها ما ناعا للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعالها وبالعكس لكن التالي
باطل فان اشتغال الانسان بالشهوة وانصبابه اليها يمنع من الاشتغال بالغضب
والانصباب اليه فعلمنا أن هذه الامور الثلاثة ليست مبادئ مستقلة بانفسها بل هي
صفات لجوهر واحد فلا جرم كان اشتغال ذلك الجوهر بأحد هذه الافعال مانعاه
من الاشتغال بالفعل الآخر اطلحة الثالثة أنا اذا أدركت شيئا فقد يكون الادراك سببا
لحصول الشهوة وقد يكون سببا لحصول الغضب فلو كان الجوهر المدرك متغيرا بالجوهر
الذي يغضب والجوهر الذي يشتهي فحينما أدرك صاحب الادراك الادراك لم يكن
من هذا الادراك أثر ولا خير عند صاحب الشهوة ولا عند صاحب الغضب فوجب
أن لا يترتب على ذلك الادراك حصول الشهوة ولا حصول الغضب وحيث حصل

هذا القرب علما أن صاحب الادراك بعينه هو صاحب الشهوة وهو صاحب الغضب
فهذا الجله ما يتجسم به على وحدة النفس واحتجوا على ذلك هذه النفوس فقالوا رأيت
النفس الشهوانية حاصلة في الثبات بدون النفس الغضبية ورأينا النفس الغضبية
حاصلة في الحيوان بدون النفس النطقية ثم رأينا هذه الآثار الثلاثة حاصلة في الانسان
فعلمنا أن كل واحد من هذه الثلاثة جوهر مستقل بنفسه منفرد بذاته والجواب بنت
في أصول العقول أن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في آثار متساوية إذ ثبت
هذا فنقول من الجائز أن تكون النفس الانسانية مساوية للنفس النباتية في أفعال
التغذي والغروان كالتماثلين في الماهية ومن الجائز أن تكون النفس الانسانية
مساوية للنفس اليعسية في فعل الغضب وإن كانتا مختلفتين في الماهية وعلى هذا يكون
جوهر النفس الانسانية واحدا بالذات إلا أنها مبدأ لأفعال ثلاثة أحدها الطغي
ولا يشاركها فيه سائر النفوس وثانيها الغضب ويشاركها فيه البهيمية فقط وثالثها الشهوة
ويشاركها فيه البهائم والثبات فإن قالوا النفس الواحدة كيف تكون صدر الأفعال
مختلفة قلنا لا يجوز ذلك لاسيما عند حصول الآلات المختلفة فبذلك هو البيان
المخلص في وحدة النفس وهو أقوى مما كتب جالينوس فيه المجلدات أما المقام الثاني
في بيان أن العضو الرئيس على الإطلاق هو القلب فنقول إننا قد بينا فيما تقدم أن المقي
إذا وقع في الرحم صار كالكرة وتجمع فيها الأجزاء الهوائية والنارية ونسبها مادة
الأرواح وتجمع الأجزاء المائية والرضوية وتحتيط بتلك الكرة لتكون صوانها
والمانع من التحلل وذلك الموضع المتوسط الذي اجتمعت فيه تلك الأجزاء الطيبة
هو الموضع الذي إذا تمت خلقتها كان قلبا فبهذا الطريق عرفنا أن أول عضوية تكون
هو القلب وإذا كانت النفس واحدة ~~كان~~ تعلقها الأول بالقلب ثم بواسطة القلب
يسرى أثرها إلى سائر الأعضاء فثبت أن العضو الرئيس على الإطلاق هو القلب
هذا هو الكلام المعقول عليه في إثبات هذا المطلوب وههنا وجود آخر انما عينة
ولم نذكرها الحجة الأولى أن العقلاء يبعدون الذهن والادراك والعلم في ناحية
القلب فعلمنا أن القلب محل العلم قال جالينوس مسلم أن القلب محل للغضب فأما أنه
محل العلم فنوع وجوابه أن الغضب دفع المتأني ودافع المتأني له شعور بكونه منافيا
فوجب أن يكون القلب محل العلم والشعور الحجة الثانية أن النفس هي المداسة
المتحركة بالإرادة فإذا تعلق بالقلب فلا بد أن تفيد الحس والحركة الإرادية فيكون
القلب تبع الحس والحركة الإرادية الحجة الثالثة أن الحس والحركة الإرادية
انما يصح لأن باخرارة أما البرودة فمما تنفص عنه سما والقلب منبع الحرارة والدماغ
للبودة فجعل القلب مبدأ الحس والحركة الإرادية أولى من جعل الدماغ مبدأ لهما
الحجة الرابعة كل أحد إذا قال أنا فإنه يشعر بقوله أنا إلى صدره وناحية قلبه وأيضا

إذا قال الرجل العاقل أنا فعلت كذا وأنا أقول كذا يضع يده على ناحية قلبه وهذا دليل يدل على أن كل أحد يعلم بالضرورة أن المشار إليه بقوله أنا موجود في القلب لا في الدماغ (الجملة الخامسة) ظهر آثار النفس الناطقة النطق فوجب أن يكون معدن النفس الناطقة هو الموضع الذي ينبعث منه النطق لكن النطق والكلام إنما ينبعث من القلب لأن الصوت إنما يتولد من إخراج النفس وإدخال النفس وإخراجه فعمل القلب وذلك لأن المقصود من إدخال النفس تزويج حرارة القلب والمقصود من إخراجه دفع الفضلة المحترقة وإذا كان إدخال النفس وإخراجه مقصودا للقلب بالذات كان إسناد هذا الفصل إلى القلب أولى من إسناده إلى الدماغ الذي لا حاجة به إليه البتة فثبت أن إخراج النفس فعل القلب والصوت إنما يحدث من إخراج النفس فثبت أن فاعل الصوت هو القلب قال جالينوس الصوت لا ينبعث من القلب بل من الدماغ ويدل عليه وجوه الأولى أن آلة الأولى للصوت هي الخنجرة بدليل أنها إذا خرقت قصبه الرئة أسفل من الخنجرة لم تسمع لذلك الحيوان بعده هذه الحالة صوتا فثبت أن آلة الصوت هي الخنجرة وهي مؤلفة من ثلاثة غضاريف وهذه الغضاريف تتحرك ببعضلات كثيرة وتلك العضلات إنما تتحرك بأعصاب نابتة من الدماغ فثبت أن فاعل الصوت هو الدماغ والثاني أن أترى عصبات البطن تمتد عند التصويت بالصوت العنيف وأما القلب فإنه لا يشاهد التعب عند التصويت والثالث أن القلب إذا اكتشف عنه ثم قبض عليه لم يطل من الحيوان صوته وإن كشف عن الدماغ ثم حفظ بطل في الحال صوت ذلك الحيوان فثبت أن مبدأ الصوت هو الدماغ لا القلب والجواب أننا بنا بالجملة القوية أن مبدأ الصوت هو القلب أقصى ما في الباب أن الدماغ يمين عليه الآن هذا لا يقدح في قولنا (الجملة السادسة) أن القلب موضوع في موضع يقرب أن يكون وسطا من البدن والعضو الرئيس يليق به ذلك حتى يكون ما ينبعث منه من القوى يصل إلى جميع أطراف البدن على القنطرة العادلة والدماغ موضوع في أعلى البدن وذلك بنا في هذا المقصود (الجملة السابعة) أن الناس يصفون القلب بالذكاء فيقولون قلب ذكي وقلب بليد قال جالينوس الناس إذا وصفوا أنسا بأن له قلبا قويا فإفرادهم منه الشجاعة وإذا قالوا فلان لا قلب له فالمراد منه الجبن والجواب أن هذا يدل على أن القلب موضع الغضب وهذا لا يناقض أن يكون القلب موضع الفهم والعلم والله أعلم واحتج جالينوس على أن موضع الإدراك هو الدماغ بوجوه الجملة الأولى هي أن الدماغ منبت العصب والعصب آلة الإدراك وما كان منبعا لآلة الإدراك وجب أن يكون معدن القوة الإدراكية هو معدن مقدمات ثلاث أما المقدمة الأولى وهي أن الدماغ منبت للعصب فالدليل عليه أن الأعصاب الكثيرة إنما توجد في الدماغ وأما القلب فإنه لا يوجد فيه الأعصاب صغيرة وإذا كان

كذلك وجب أن يكون الدماغ منبعا للأعصاب وأما المقدمة الثانية وهي
 أن الأعصاب آلة الحس والحركة فالدليل عليه انك اذا كشفت عن عصبه وشددتهما
 وجدت ما كان أسفل من موضع الشد يطل عنه الحس والحركة وما كان أعلى
 مما يلي جانب الدماغ لا يطل عنه قوة الحس والحركة وهذا يدل على أن آلة الحس
 والحركة هو العصب وأما المقدمة الثالثة وهي أنه لما كان الدماغ منبعا لآلة الحس
 والحركة وجب أن يكون معدنا لهما فالدليل عليه أنه اذا كان قوة الحس والحركة
 انبعاثا لان من الدماغ الى جميع أطراف البدن بواسطة هذه الأعصاب الناشئة
 من الدماغ فثبت أن المتبع والمعدن لهذه القوة هو الدماغ وأعلم أن أعصاب
 ارسطاطليس أجابوا عن هذه الحققة من وجهين الاول قالوا لانهم أن الدماغ منبت
 العصب أما دليل جالينوس على ذلك وهو أن الأعصاب كثيرة قوية عند الدماغ وقليلة
 صغيرة عند القلب فقد أجابوا من وجهين الاول أن هذه المقدمة الواحدة غير متبعة
 للمقصد وبلى لا بد من ضم مقدمة أخرى إليها وهي ان القوة والكثرة انما تكونان
 عند المبدأ والصغر والقلة عند غير المبدأ الا أن هذه المقدمة غير برهانية بل هي
 منقوضة من وجوه الاول أن العصب الموقوف تكون رقيقة عند المنبت فإذا دخلت
 الموضع الذي تتكون الحدة فيه تغلظت تلك العصب وتوسع وهذا ينقض على هذه
 المقدمة الثاني أن الحبة التي يتولد منها ساق الشجرة تكون أصغر بكثير من ساق
 الشجرة فلم لا يجوز أن تتكون العصب الصغيرة التي في القلب لحبة التي تنشعب
 منها الأعصاب الكثيرة في الدماغ الثالث لو صح دليل جالينوس لوجب أن يشل
 أن مبدأ العروق الضواري هي الشجيرة الشبيهة بالشبكة التي في الدماغ لا القلب لان
 في تلك الشجيرة من العروق الضواري عدد لا يحصى وهو في غاية المشابهة لعروق
 الشجرة الوجه الثاني في الجواب سلنا أن الكثرة والقوة لا يحصلان الا عند المبدأ السكن
 لانزع في أن القلب منبت الشرايين وهي من جنس اجرام الأعصاب فيمكن أن لا ينبت
 الأعصاب الا منها انما قلنا ان العروق من جنس الأعصاب وذلك لان اجرام العروق
 تنفرق وتنقسم الى الشغايا المنيعة التي لاحس لها وهي بيض لدنة عديدة الدم صلابة
 غير حساسة في نفسها والأعصاب كذلك في جميع الصفات والدليل على أن الأعصاب
 غير حساسة في أنفسها أن اذا شدت العصبية برباط شد اقويا صار ما هو أسفل من
 موضع الشد عديم الحس وذلك يدل على أن العصب غير حساس في نفسه
 وانما يجري اليه الحس من موضع آخر فثبت أن العروق والأعصاب متشاركة
 في هذه الصفات والاحوال فقلنا أن العروق والأعصاب من جنس واحد
 واذا ثبت هذا فقول لم لا يجوز أن يقال ان هذه العروق الضواري لما انقسمت
 ونشبت ودقت وصغرت ونفذت في الدماغ التف بغيرها على البعض والنفذت

أجزاءها واتصلت وصارت على شكل الاعصاب أو تحقيق القول فيه أن هذه الشرايين
حينما انفصلت عن القلب كان يحتاج اليها لتكون حاملة للدم والروح الى جوهر
الدماغ فلما صغرت وتعدت في جوهر الدماغ وحصل هذا المقصود حصل الاستغناء
عنها فبلا جرم صرفت الى غرض آخر وهو أن أزيل عنها وصف التجويف وانضمت
تلك الشرايين بعضها الى بعض وصارت على أشكال الاعصاب فبهذا الطريق صارت
العروق أعصابا ولما كان منبت العروق هو القلب لا جرم كان منبت الاعصاب
أيضا هو القلب بهذا الطريق أجاب جالينوس عن هذا الكلام من وجهين الاول
قال الدليل على أن الاعصاب ليست من جنس العروق ووجوه الاول أن الشرايين
نايضة والاعصاب ليست بنايضة الثاني أن الشرايين مجوفة والاعصاب ليست
مجوفة الثالث أن الشرايين محتوية على الدم يدلل أنها اذا ثبت جلب ذلك القلب
على صاحبه من انجبار الدم امر اصعب والعصب كله لادم في الرابع أن الشرايين مؤلفة
من طبقتين احدهما تنصل الى أجزاء ذاهبة في العرض على الاستدارة والاخرى
تنصل الى أجزاء تذهب على الاستقامة في الطول وأما العصب فهو ينصل الى ليف
أبيض عديم الدم ذاهب على الاستقامة في الطول الخامس أنك اذا شددت العصب
حصل عدم الحس والحركة الارادية ولا يطل منه حركة النبض وان شددت الشريان
يطل النبض ولم يعل الحس والحركة السادس أن العصب قد يمسك عن فعله كثيرا
والشريان فعلة دائماً وهو النبض فثبت بهذه الوجوه أن الشرايين ليست من جنس
الاعصاب الوجه الثاني من الجواب عن هذا الكلام قال ان أصل الشريان المتولد
من القلب ينقسم الى قسمين قسم يبعد الى جانب الرأس وقسم ينزل الى أسفل البدن
والقسم النازل الى الأسفل لا شك أنه ينقسم وينتفرق الى العروق والفاق ثم انما
بعد ذلك صارت اعصابا فوجب أن يكون الحال في الشرايين الداخلة كذلك
اجاب أصحاب ارسطاطاليس فقالوا أما الجواب الاول فضعيف لان الصفات المذكورة
للشرايين انما تكون باقية قبل نفوذها في جوهر الدماغ ثم قلتم ان هذه الصفات تبقى
والذي يدل عليه أن الروح الدماغية لا شك أنه كان متولدا في القلب ثم انه تصاعد من
القلب وبقى في التسمية المتولدة تحت الدماغ مدة ثم انه نفذ في الدماغ فحدث له حال
كونه في الدماغ واحوال وصفات ما كانت حاصله حين كان في القلب فلم لا يجوز
أن يكون الحال في الشرايين كذلك وهو أن الصفات المذكورة للشرايين كانت
حاصله لها قبل نفوذها في جرم الدماغ أما بعد نفوذها في جرم الدماغ وانقسمها
وتصغرها في الغاية فانه أثر فيها جرم الدماغ وقلما عن طبيعتها فصارت في الصورة
والطبيعة شيئا آخر فهذا الاحتمال لا يطل بما ذكره جالينوس والجواب الثاني
فهو أيضا ضعيف وذلك لان الروح القلبية لما صعد الى الرأس في الشرايين الصغيرة

نزل أيضا الى أسفل البسند في الشرايين الصغيرة ثم ان اجزاء الصاعدا الى الرأس تغير
 عن حالتها بسبب اختلافه بجرم الدماغ والجزء النازل الى أسفل لم يتغير عن حالته
 البتة فلم لا يجوز أن يكون الحال في أجزام الشرايين كذلك فهذا تمام الكلام على جهة
 جالينوس على أن الدماغ منبت العصب واحتج ارسطاطاليس على أن منبت
 العصب هو القلب فقال الحركة الارادية لا بد وأن تكون بالآلة صلبة قوية والدماغ
 ليس بجرمه شيء من الصلابة والقوة وأما القلب ففيه أنواع من الصلابة منها أن له
 قوى شديدة صلب أصلب من سائر العروق ومنها أن به من الرباطات العصبية مقدار
 كثيرا ومنها أنه بسبب كثرة حركته لا بد وأن يكون أقوى جوارذاً من ذلك
 كان جعل القلب منبتا للأعصاب التي هي آلات للحركة القوية أولى من جعل
 الدماغ منبتا أجاب جالينوس عنه من وجهين الاول أنه في كلامه على المنفعة
 القياسية والحس دل على أن المنبت هو الدماغ والقياس المعارض له لا ينسب
 اليه والثاني أن المتولى تحريك الأعضاء ليس هو العصب فقط بل العسل والعسلات
 مركبة من الأعصاب والرباطات والاعشية والعروق وهي مستندة الى الأعضاء الصلبة
 والأعصاب تفيد هذا الحس والقوى على الحركة وأما ما يحتلط به من الرباطات
 والاعشية ففقدوا الشدة والقوة على الحركة والامن من الانقطاع وعلى هذا التقدير
 لا يتسرع كون الدماغ منبتا للأعصاب أجاب ارسطاطاليس عن الاول بأن
 الحس لم يدل الا على كثرة الأعصاب وقوتها عند الدماغ وقد بما أن هذا التقدير
 لا يدل على كون الدماغ منبتا للأعصاب وأما الثاني فصعب أيضا لأن جالينوس
 استدل بغلظة العصب وكثرتة على تولده منه وارسطاطاليس عارض هذا فقال
 ان هذا الوجه يدل على قولكم كون الدماغ ليسا والعصب قويا على ما يمنع من تولده
 منه بل كون العصب قويا صلبا مع كون القلب قويا صلبا يدل على أن العصب
 أصل نابت من القلب فسقط كلام جالينوس بالكيفية واقفه أعلم (الذو الثاني)
 من الجواب عن شبهة جالينوس قلنا أن الدماغ منبت للعصب الذي هو آلة الحس
 والحركة لكن لم قلتم انه يلزم من هذا كون الدماغ معدنا لقوة الحس والحركة يانه أنه
 لا يبعد أن تكون قوة الحس والحركة متولدة في القلب الا أن الدماغ يرسل الى القلب
 آلة نابتة منه ليستفيد تلك الآلة قوة الحس والحركة كمن في العلب وإذا كان هذا
 الاحتمال قائما سقط كلام جالينوس بالكيفية الخجة الثانية لجالينوس على أن معدن
 القوة المدركة ليس هو القلب وهذا أحسن دلائله أنه لو كان قوة الحس والحركة
 الارادية مستفزة من القلب الى الدماغ لكننا اذا شدنا العصية بخصم شدا قويا وجب أن
 يبقى الحس والحركة في الجانب الذي إلى القلب وأن يظل من الجانب الذي إلى الرأس
 لكن الامر بالصد فعلمنا أن قوة الحس والحركة تجري من الدماغ الى القلب ولا تجري

من القلب الى الدماغ وهذه الحجة لا يحتاج فيها الى المقدمات الكثيرة المذكورة في الحجة الاولى والجواب لم لا يجوز ان يقال ان الروح القلبي يكون في غاية الحرارة فاذا كان بينه وبين الدماغ منفذ مفتوح وصل تهرب الدماغ الى القلب فاحتدث واستحدث لقبول قوة الحس والحركة فاما اذا انسد ذلك المسلك وانقطع عن القلب أثر الدماغ فلا جرم لم يبق مستعد لقبول قوة الحس والحركة فبطلت هذه الفقرة من الجانب الثاني من القلب
الحجة الثالثة لجالينوس ان الحكماء والاطباء اتفقوا على ان الحاصل لقوة الحس والفكر في جسم لطيف نافذ في الاعضاء وهو الروح فاذا كان كذلك فالدماغ يكونه مبدأ هذا الروح اوله من القلب وذلك لاننا نجد في الدماغ مواضع ثالثة تلك المواضع الغالية تصلح لان تتولد فيها تلك الالواح وأما القلب فليس كذلك لان التعريف الايمن منه ملو من الدم وانما التشبه في التعريف الايسر فانه بعد قد أنه ملو من الروح قال جالينوس وليس الامر كذلك فان القلب اذا كشف عنه وبرؤ من غير ان تثقب وتغرق أغشيتيه لم يمت الحيوان بهذا السبب بل قد يلبث مدة طويلة تلهسه يبدل وتظهر اليه بعينك وهو مكشوف فتعرف كيف يشبه في هذه الحالة ليساوى به قبل ان يكشف عنه ولكن بشرط أن يقع هذا التشرير في موضع لا يكون هواؤه بارد التلايرد القلب فانه لو برد لصار التبعض ضعيفا بطيئا متناوتا اذا عرفت هذا فتقول اننا اذا عرنا الابرة في شئ من هذا التعريف الايسر حال في الحال منه فم ولو كان هذا ملو من الروح لوجب أن لا يسيل منه الدم البتة ولو كان هذا التعريف في بعضه روح وفي بعضه دم لوجب أن يخرج الروح أولا ثم يسيل الدم بعده وعلى هذا التقدير فكان يجب أن لا يسيل الدم في الحال فلما سال في الحال علمنا أن التعريف الايسر ملو من الدم وأيضاً الحيوان الذي مات شجى في التعريف الايسر من تعريق قلبه علق الدم وأما الدماغ فان برمه من رد فلا يمنع أن يحصل في تلك الغضون أجزاء الروح والجواب أن هذه الحجة في غاية الضعف لانها ان صحت فهي تدل على أنه ليس في القلب روح أصلاً وجالينوس لا يسارع في كون القلب معداً للارواح الحيوانية ويسلم أن الروح السامعي هو الذي صعد من القلب الى الدماغ وصار هذا روحاً ملو لقوة الحس والحركة الحجة الرابعة لجالينوس أن العقل أشرف القوى فوجب أن يكون مكانه أشرف الامكنة وأشرف الامكنة أعلاها فوجب أن يكون مكان العقل هو الدماغ وهو بمنزلة الملك العظيم الذي سكن القصر الاعلى وأيضاً الحواس محيطة بالرأس مكانها خدوم الدماغ وواقفة حوله على مراتبها والاتقنه بها وأيضاً محل الرأس من البدن مكان السماء من العالم فكما أن السماء منزل الروحانيات فكذلك الدماغ وجب أن يكون منزل العقل الذي هو روحاني هذا البدن والجوابه أن ما ذكرناه من الدلائل اليقينية لا تعارضها هذه الافتعاضات فهذا آخر الكلام

للثمن في هذه المسئلة وصحكت قد طالعت كتاب آراء بقراط وأفلاطون وهو كتاب
 طويل والمقصود منه هذه المسئلة فتعبت في تلخيص أبحاثه وضمت اليه أشياء كثيرة
 من العقولات ثم خفت من أن يضيع ذلك معي فكتبت في هذا المكان ثلاثاً بضع وباقه
 التوفيق (المسئلة الثانية) في شرح أحوال القلب الذي يدل على شرف القلب وجوه
 الاول أن المقصود من خلق الانسان اشتغاله بمعرفة الله تعالى وشيئته وذلك
 لانه تعالى قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فبين أن المقصود من الخلق
 هو العبادته ثم قال في آية أخرى المقصود من العبادته المعرفة والاخلاص أما المعرفة
 فبقوة لموسى عليه السلام وأثم المائدة كرى وأما الاخلاص فبقوة تعالى
 وأما المراد بالعبادة والله تعالى في الدين فظاهر أن لب القلب رمة مقصود المقصود إنما
 هو معرفة الله تعالى ثم انك قد عرفت أن محل هذه المعرفة هو قلب فحينئذ ظهر
 أن المقصود من خلق العالم هو القلب الثاني أنه ثبت في الروايات أن أول ما خلق الله
 جوهرة ثم نظر اليها بعين الهيبة فصارت ماء ثم سلط الحرارة عليها فارتفع ثم بازيد
 وعلاه دخان فخلق الارض من الزبد والسموات من الدخان فنقول انه تعالى خلق تلك
 الجوهرية شيئاً واحداً وسلبه من العدم الى الوجود فكل ما وجد من المخلوقات فهو
 سلاطة المعدومات ثم سل من ذلك المخلوق السموات والارض لانه قال ~~فما تارثقا~~
 فمقتنهما وهذا هو السلاطة الثانية ثم سل من الارض قبضة تراب آدم عليه السلام
 كما قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاطة من طين وهذا هو السلاطة الثالثة ثم سل
 من جسد آدم قلبه وكان هذا هو السلاطة الرابعة ثم جعل القلب سرير المعرفة
 فظهرت تلك الحكمة المطلوبة في رابع السلاطات ليعلم أنه الشيء المظلم من جميع
 المخلوقات وعند هذا اظهر أن جسم الانسان منقسم الى قسمين الى الهيكل الظاهر
 في الصورة والى المضغة الباطنة وهي القلب الذي هو سرير معرفة الله تعالى فانتقل
 تبع الهيكل الظاهر في الصورة والهيكل الظاهر تبع القلب في المعنى ولما جعل
 الهيكل تبعاً للمضغة الباطنة علم أنك ما خلقت لاجل هذا الظاهر بل لاجل
 أن تطلب من هذا الظاهر باطناً ومن هذا الشاهد غائباً ومن هذا المحسوس محسولاً
 فظهر بما قلنا أن المقصود الاصل هو القلب وحسنه هو كل البدن وحسن البدن
 هو كل الارض وحسن الارض هو كل السموات وحسن ~~شكل~~ السموات عالم
 المكنات والكل مسخر في قبضة قدرته ونفاذ هيته اذا عرفت هذا فنقول القلب
 له اسمان في القرآن أحدهما القلب والثاني الفؤاد قال تعالى ~~كتب في قلوبهم~~
 الايمان لهم قلوب لا يفقهون بها وقال ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه
 مسئولا وقال وأنتدتهم هواً وقال فارق الله الموقدة التي تطلع على الانفذة ثم نقول
 يحتمل أن يكون الفؤاد اسماً لجميع هذه المضغة والقلب اسماً لجزء مخصوص منه

ونسبته الى كل هذه المضافة كنسبة العين الى الهيكل الظاهر والشئ يكون اسما
للشئ الذي نسبته الى عين هذه المضافة كنسبة النقطة الناطرة الى العين وتلك
النقطة هي المسماة بسويداء القلب فهذه السويداء بالنسبة الى العين الهائلة كسواد
العين بالنسبة الى العين الظاهرة والسبب في أن الابصار الظاهرة تحصل بالبصر
والبصرة الباطنة تحصل بالسويداء وجهان الاول أن الابصار يجري مجرى النور
والسواد من جنس الظلمة فالسواد والابصار كلتهما ذين واعلموا أحد الشذيين من
الآخر أدل على القدرة والحكمة الثاني أن يكون الاتهام على وفق الابتداء
فكما أن في الابتداء يظهر نور الوجود من ظلمة العدم بإيجاد الحق سبحانه وتعالى فكذلك
في الاتهام يظهر نور البصر والبصرة من ظلمات سواد العين وسويداء القلب ليكون
تليدًا والقاية دالين بقرائن الاحوال وشواهد المقال على صحة قوله فائق الاصباح
فمنهذه اظهر ترتيب جهات الظاهر والباطن أما الظاهر فادله الهيكل الظاهر ثم
العين ثم الناطرة ثم النور الباسر الموجود في النقطة الناطرة وأما الباطن فالقواد
وهو اسم لتمام هذه المضافة ثم القلب ثم النقطة الناطرة وهي سويداء القلب ثم نور
البصرة إذ عرفت هذا فنقول ان الأيسار في العالم الظاهر شوق على شراثة
وتلك الشراطة بعينها معتبرة في ادراك البصرة الشرط الاول للابصار أن لا يكون
المبصر في غاية الجسلا ولا في غاية الخفاء أما الذي في غاية الجلاء فكما الشمس فان العين
تغير فيها فلا تقدر على ابصارها اتماما وبالكمال وأما الذي في غاية الخفاء فكما ذرة
فكذلك العقل مدركات هي في غاية الجلاء والعظمة ومدرسات هي في غاية الخفاء
والصفر أما الاشياء التي في غاية الجلاء والاشراق فهو جلال الله تعالى وكبرياؤه
وبليه عظمة الارواح العالية المقدسة فنور سويداء القلب يحترق في هذه الحضرات
فلا يصل اليها واليه الاشارة بقول من قال سبحانه من احتجب عن العقول بشدة
ظهوره واختفى عنها بكمال نوره وأما الذي في غاية الخفاء فكيف تصيب الاحوال
وبيراي المحدثات أما تصاصيل الاحوال فقوله وتنشئكم فيما لا تعلمون فان النطفة
حينما تقع في الرحم الى أن تنفصل جنينها لها في كل لحظة حالة وفي كل لحظة صفة
(لأن التفاوت بين العنيتين لا يصل اليه عقول البشر) وأما جريان المحدثات فهو
أنه تعالى لما ذكر من الحيوانات الانعام فقال والانعام خلقها لكم فيها ذوات ومنافع
ثم قال بعدة والنحل والابل والجبر لتركيبها وزينة ثم قال ويخلق ما لا تعلمون والمعنى
أنه لا يمكنكم أن تحيطوا علما بتفاصيل احوال جميع الحيوانات لكثرة ما يختلف
أحوالها وبالجملة فالعقول قاصرة عن معرفة الاوائل والاخر وتظن أنه العقول
متخيرة في عبد المطلق والايجاد وفي منتهى الاعداد والافناء بل العقول لا يسيل لها الى
معرفة الازل والابد فان كل ما يستحضره في ذهنه يكون متوسطا بين الازل

والأبد ولو أنه بقي إلى قيام القيامة يتقدم إلى ما قبل ويتأخر إلى ما بعد لم ينفسه إلا
 في التوسط بين الأزل والأبد ويرى حقيقة الأزل والأبد نزهة عن لواحق الاقلام
 وعلائق الأفكار والشرط الثاني أن المبصر إذا كان حاضر العالم يصير له الإنسان
 حادثة من جانب إلى جانب تصور يكاد كثيرة لم ير المبصر فكذلك القلب عالم يصير له
 عينه الروحانية من معقول إلى معقول لم يتكلم من الأبصار وتلك العين يكاد هي
 المسماة بالهكرو الروية وتطرق العقل وكما أن تطرق العين عبارة عن قلب القلب الحادثة من جهة
 إلى جهة طلب الرؤية فكذلك تطرق القلب عبارة عن قلب حادثة العقل من جانب إلى
 جانب طلب الادراك المعقول والشرط الثالث أن قوة الباصرة لا يمكن ادراك المبصرات
 الا عند صيرورة الهواء مضيئاً بسبب طلوع الاشياء النيرة فكذلك العقل
 لا يقدر على الأبصار الا عند طلوع الاشياء النيرة الروحانية ثم نيرات العالم الجسماني
 أربعة الشمس والقمر والكواكب ثم النوار فكذلك نيرات العالم الروحاني أربعة نور
 جلال الله كما قال تعالى وأشرق الارض بنورها وهو بمنزلة الشمس فكما
 لا يستطيع أبصار الخفايش أبصار قرص الشمس فكذلك لا يستطيع
 أبصار الارواح البشرية مطالعة نور جلال الله فهذه المرتبة بمنزلة الشمس
 والمرتبة الثانية بمنزلة أنوار الارواح العلوية الروحانية الكروية كما قال تعالى ينزل
 الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح الأمين على قلبك
 وأوحى إليك آياتك المبينة والصدقين هم الذين يطبقون طاعة هذه النوار وهذه المرتبة
 بمنزلة القمر فكما أن القمر تارة يكون بدر أبيض العالم أضاءة كانه تارة يكون هلالاً
 دقية تباينها قلباً لا مضيئاً فكذلك الارواح قد تكون عطية الاضياء تارة كقول
 ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وكقوله تعالى ويستغفرون للذين آمنوا وتارة
 تكون كالهلال الضعيف وهو قوله ومن من ملك في السموات لا تغشى شفاهم شيأاً
 والمرتبة الثالثة أنوار الارواح السفلية وهم الصدّيقون الملازمون لعظمة جلال الله
 المعتمدين في حظائر قدس الله استنارت ارواحهم وأروا ارواح غيرهم
 فهذه المرتبة بمنزلة الكواكب وكما أن الكواكب قد تكون في العظم درية متلألئة
 كما قال تعالى كأنها كوكب دريئ قدس شجرة مباركة وقد تكون ضعيفة جدّاً
 كالسهو وأشبهه فكذلك الارواح السفلية منها ما تكون قوية ومنها ما أربيع
 أولها الذين يكتفون في العظم الاقل وهو روح الخليل والكليم وروح الحبيب
 فان أرواح انطلق تهم تسمى بأرواح هذه الارواح السفلية لان أرواح قدسية قريبة
 المدرجة من الارواح العلوية ولهذا قال تعالى يا أيها الناس قد جاءكم برهان
 من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وكان المنفعة
 في الكواكب الاهتداء كما في قوله تعالى وعلماء وبالنجم هم يهتدون فكذلك دعوات

الانبياء عليهم السلام اعلام نورانية يهتدى بها في ظلمات الشبهات ويبحر الشهوات
 قال تعالى وانك تهتدى الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في
 الارض ألا الى الله تصير الامور وثانيها الذين يكونون في العظم الثاني وهم ارواح
 اولي العزم كما قال تعالى فاصبر كما صبر اولو العزم من الرسل وثالثها ارواح المرسلين
 وهم ثلثمائة وثلاثة عشر هؤلاء الذين يكونون في العظم الثالث من السكواكب
 ورابعها ارواح جلة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهم كما يقال مائة ألف وأربعمئة
 وعشرون ألفا هؤلاء هم الذين يكونون في مرتبة العظم الرابع من الكواكب ثم بعد
 هذا مراتب المؤمنين وهي ثلاث السائقون والمقتصدون والظالمون كما قال تعالى
 ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا لمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق
 بالخيرات قال السائقون هم الاولياء كما قال تعالى ألا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم
 يحزنون والمقتصدون هم العلماء قال تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والظالمون هم
 العوام ولكل واحد من هذه الارواح اثر ونور فاذا انصلت صارت كالمرآة المحاذية
 فتعكس انوار بعضها الى بعض فتصير كل واحد منها كمرآة للآخرى من وجه
 ومستكملته بها من وجه ولهذا السبب كان أحدهم شامات الصديقين الحبيب في الله
 والمرتبة الرابعة من نيرات العالم الروحاني العقل ومرتبة مرتبة النار في العالم الجسماني
 واعلم ان نور العقل له عيوب كثيرة كما ان نور النار له عيوب كثيرة فالاول كما ان نور النار
 مزوج بدخان كثير يسود التوب ويصفى الدماغ فكذا نور العقل مزوج بدخان
 الشهوات وذلك الدخان تارة يسود توب العبودية بلحمة التشبيه والتعطيل وأخرى
 يصفى دماغ البشرية فليكن صاحبه في وهم الحلول والاتحاد والثاني ان نور السراج
 فيه اشراق وفيه اشراق فكذا نور العقل فيه اشراق وفيه اشراق اما اشراقه فهو
 التفكير في غير الله ليستدل به على جلال عظمة الله وأما اشراقه فهو التفكير في جلال
 الله فلهذا السبب قال عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخلق والثالث
 ان نور السراج ينطفئ يادى ريح فكذا سراج نور العقل ينطفئ يادى شبهة فلهذا
 السبب قال لمحمد صلى الله عليه وسلم ولولا ان ثبتنا لك قد كدت تركن اليهم شيئا قليلا
 وقال الخليل عليه السلام ربنا واجعلنا مسلمين لان وقال يوسف الصديق توفني
 مسلما وقال سليمان وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين وقال صلى الله عليه وسلم
 اشرك على صدرى وقال عيسى ربنا أنزل علينا مائدة من السماء وتلك المائدة مائدة
 الهداية والمعركة والرابع ان السراج انما يضيء اذا وضع في بيت صغير وأما اذا وضع
 في مصراع واسعة فانه يقل ضوءه فكذا سراج العقل انما يظهر نوره اذا وضع في بيت
 البذن كما قال وفي أنفسكم أفلا تبصرون فان هذا البيت بيت صغير محتصر لا ترى
 ان سراج العقل لما وضع في مبدان الارواح انطفأ ولم يظهر له لمعان واشراق

كما قال تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا
 فاذا كان حاله في عدد ان الارواح كذلك فاعرف انه كيف يكون حاله في حصره انوار
 الجلال العمودية وقضاء كمال الاسرار الالهية التي تقدرت من ان يكون لها بداية
 ونهاية او مقطع ونهاية وانما من ظهور نور السراج مشروط بان يكون بينه وبين قرص
 الشمس حائل اما اذا وضع في مقابلة قرص الشمس انطفأ وكذلك العقل انما ينشئ فيها
 وراء حجب الغيب وعالم انوار العمودية واما اذا ازيل الحجاب فصبحت الانوار انطما نور
 العقل ولهذا قال لموسى عليه السلام اخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى فقوله اخلع
 الخ اشارة الى تحلي انوار العظمة والكبرياء والسادس ان نور السراج وان طال بقاؤه
 اكتمه بالانخرة ينطفئ وان استمر لكنه تطلع شمس الحقيقة فيبطل ضوءه لا بحالة فكذلك نور
 سراج العقل اما ان ينطفئ لما ريان التفلات والشهوات واما ان يبقى الى آخر الامة لكنه
 اذا انقضى ليسل الحياة الدنيوية وتجلي نهار عالم الاخرة وانكسفت السموات ونجبت
 الضمائر لم يبقى لسراج العقل نور ولا قوة البتة فهذا هو شرح نيرات عالم الروحانيات
 والجسمانيات الى هنا من كتاب أسرار التنزيل للامام الهمام خراساني الرازي عليه
 الرحمة (المسئلة الاولى) اختلاف الناس في وجود الجن والشیطان فمن الناس من أنكر
 الجن والشیاطين واعلم اولاه لا بد من البعث عن ماهية الجن والشیطان فندول
 أطبق الكل على انه ليس الجن والشیطان عبارة عن أشخاص جسمانية كجسمه فقي
 وتذهب مثل الناس والهام بل القول المحصل فيه قولان الاول انها اجسام هوائية
 قادرة على التشكل باشكال مختلفة وهما عقول وافهام وقدرة على اعمال معقدة
 شاقة والقول الثاني ان كثير من الناس اثبتوا موجودات لا متغيرة ولا حالة
 في المتغير وعقلوا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم هذه الموجودات قد تكون
 عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكسبية وهي الملائكة المقتربون كما قال تعالى
 ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ويليها مرتبة الارواح المتعلقة
 بتدبير الاجسام وشرها ساحة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقه يومئذ
 ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول العرش كما قال تعالى وترى الملائكة حامين من
 حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات
 طبقة فطيفة والمرتبة الخامسة ملائكة كرامة الابرار والمرتبة السادسة ملائكة كرامة الهواة
 الذي هو في طباع السيم والمرتبة السابعة ملائكة كرامة الزمهور والمرتبة الثامنة مرتبة
 الارواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالبال والمرتبة
 العاشرة مرتبة الارواح السلبية المتصرفه في هذه الاجسام النباتية والحيوانية
 الموجودة في هذا العالم واعلم ان على كلا القولين هذه الارواح قد تكون مشرقة
 آلهية خيرة سعيدة وهي المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون مظلمة شريرة شقية

وهي المسماة بالشياطين واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه الخجة الاولى
ان الشيطان لو كان موجودا لكان اما ان يكون جسما كشيء او لطيفا والقسمان
باطلان فيبطل القول بوجوده انما قلنا انه يمتنع أن يكون جسما كثيفا لانه لو كان
كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز أن يكون بحضرتنا أجسام
كثيفة ولحن لا تراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال عالية وشمس مضيئة
ورعود وبرق مع اننا لا نشاهد شيئا منها ومن جواز ذلك ~~مكان~~ خارجا عن العقل
وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما لطيفة وذلك انه لو كان كذلك لوجب أن تتفرق
وتتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية وأيضا يلزم أن لا يكون لها قدرة وقوة
على الاعمال الشاقة ومقتضى الجن تسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان
ثبت فساد القول بالجن الخجة الثانية أن هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا
حاضرين في هذا العالم يخاطبون للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول
الخفاطة والمصاحبة اتماما لعداوة واما صداقة وان حصلت الصداقة وجب ظهور
المنافع بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك
العداوة الا اننا لا نرى آثارا من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين
يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون بأنهم قط ما شاهدوا آثارا
من هذا الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشياء وصحت واحد من تاب
عن تلك الصنعة قال الى وانظرت على العزيمة الغلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة
من الدقائق الا اثبتت بهم اني الى ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة آثارا الخجة
الثالثة أن الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس واما الخبر واما الدليل أما الحس فلم
يدل على وجود هذه الاشياء فانما اذا كنا لا نرى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف
يمكننا أن ندعي الاحساس بها والذين يقولون اننا ابصرناها أو سمعنا أصواتهم افهم
طائفة من الجهالين الذين يضلون أشياء بسبب خلل أمر جهم فيظنون انهم رأوها
والكذابين المخرفون وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الانبياء والرسل عليهم السلام
فباطل لأن هذه الاشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الانبياء فانه على تقدير ثبوتها يجوز أن
يقال ان كل ما أتى به الانبياء من المعجزات انما يحصل باعانة الجن والشياطين وكل فرع
اذهب الى ابطال الاصل كان باطلا مشاهدا اذا جوزه فانفوذ الجن في بواطن الانسان
فلم لا يجوز أن يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل أن الشيطان تغذ في ذلك الجذع
ثم أظهر الحنين ولم لا يجوز أن يقال ان الناقة انما تكلمت مع الرسول عليه السلام
لان الشيطان دخل في بطنها فتكلم ولم لا يجوز أن يقال ان الشجرة انما انقلعت
من أصلها لان الشيطان قلعها فثبت أن القول باثبات الجن والشياطين يوجب
القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم السلام وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل

والنظر فهو متعذر لا فالاعرف دليله على وجود الجن والشیاطین فثبت
 أنه لا سبيل لثاني العلم بوجود هذه الأشياء فوجب أن يكون القول بوجود هذه
 الأشياء باطلاً فهذه جله شبه منكري الجن والشیاطین والجواب عن الشبهة الأولى
 أن نقول أن الشبهة التي ذكرتم تدل على أنه لا يمنع أن يكون الجن جميعاً لم لا يجوز
 أن يقال أنه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم أن القائلين بهذا القول فرقوا الفرقة الأولى
 الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة عن الأبدان قد تكون خسيرة
 وقد تكون شريرة فإن كانت خسيرة فهي الملائكة الارضية وإن كانت شريرة فهي
 الشیاطین الارضية ثم إذا حدث بدن شديد المشابهة يبدن تلك النفوس المفارقة
 وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك
 النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصبح تلك النفس المفارقة معاونة
 لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الأعمال الملائكة بها فإن كانت النفوس من
 النفوس الطاهرة المشرقة الخسيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة لها ما وإن كانت
 من النفوس الخبيثة المظلمة الشريرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة وموسسة فهذا
 هو الكلام في الإلهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثاني الذين قالوا الجن
 والشیاطین جوهر مجرد عن الجسمية وعلاقتهما وجنسهما مختلف بالنسبة للنفوس
 الناطقة البشرية ثم إن ذلك الجنس يدرج فيه أنواع أيضاً فإن كانت طاهرة نورانية
 فهي الملائكة الارضية وهم المسحون بصالح الجن وإن كانت خبيثة شريرة فهي
 الشیاطین المؤذية إذا عرفت هذا فقول الجسمية غلط فافهم النفوس البشرية الطاهرة
 النورانية تنضم إليها تلك الأرواح النورانية وتعينها على أعمالها التي هي من باب
 الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم إليها تلك الأرواح الخبيثة الشريرة
 وتعينها على أعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان والفريق الثالث وهم الذين
 يشكرون وجود الأرواح السفلية ولكنهم أبتوا الأرواح المجردة العقلية وزعموا أن
 تلك الأرواح أرواح عالية قاهرة قوية وهي مختلفة بجوارها وما هياتها كما أن لكل
 روح من الأرواح البشرية بدناً معيناً فكذلك لكل روح من الأرواح العقلية بدن
 معين وهو ذلك الفلك المعين وكما أن الروح البشري يتعلق أولاً بالقلب ثم بواسطة
 يتعدى أثر ذلك الروح إلى كل البدن فكذلك الروح الفلكي يتعلق أولاً بالكلوكا
 ثم بواسطة ذلك يتعلق بتعدى أثر ذلك الروح إلى كلية ذلك الفلك وإلى كلية العالم
 وهكذا أنه يتولد في القلب والماغ أرواح لطيفة وتلك الأرواح تتعدى بالنسبة إلى
 والأعصاب إلى أجزاء البدن وتصل بهم هذا الطريق قوة الحسية والحس والحركة إلى كل
 جزء من أجزاء الأعضاء فكذلك يتعدى من جرم الكلوكا كسب خطوط شعاعية تتصل
 بجوارب العالم وتتعدى قوة تلك الكلوكا كسب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية إلى أجزاء

هذا العالم وكانه بواسطة الارواح الفاتضة من القلب والدماغ الى اجزاء البدن يحصل
 في كل جزء من اجزاء ذلك قوى مختلفة وهي الفاذية والنامية والموادة والحساسة
 تتكون هذه القوى كالسائج والا ولا بد لوجود النفس المدبرة لكلية البدن فكذلك
 بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثقة من الكواكب الواصلة الى اجزاء هذا العالم
 تحدث في تلك الاجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس
 كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها
 وما هيئاتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلان تحصل مشايخ طائفة والنفوس
 المتولدة من نفس فلان المشتري طائفة أخرى فتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل
 متجانسة متشابهة فيحصل بينهم محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح
 زحل مختلفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشتري اذا عرفت هذا
 فنقول ان العلة تكون اقوى من المعلول فلكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة
 خاصة وهي تكون معلولة من الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح
 الفلكي اقوى واعلى بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الارواح الفلكية
 بالنسبة الى تلك الطائفة من الارواح البشرية كالأب المشرق والسلطان الرحيم ولهذا
 السبب تلك الارواح الفلكية تعين اولادها على مصالحها وتهدم ما تارة في النوم
 على سبيل الرؤيا وأخرى في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض النفوس
 البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوى اتصالها بالروح الفلكي الذي هو
 أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال عجيبية وأعمال خارقة للعادات فهذه النفس
 منذ اهب من أثبت الجن والشياطين ويزعم انها موجودات ليست أجساما ولا
 جسمانية واعلم ان قومنا من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب وزعموا ان المجرّد
 يتمتع عليه ادراك الجزئيات فالمجرّدات تمتنع كونهما علة للأفعال الجزئية واعلم
 ان هذا باطل لوجهين الاول انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص المعين بأنه انسان
 وليس بفرس والقاضي على شئيين لا بد وان يحضره المقضى عليه ما فهو ناشئ واحد
 وهو مدرك لكلّي وهو النفس فيلزم ان يكون المدرك للجزئي هو النفس ايضا الثاني
 هب ان النفس المجردة لا تقوى على ادراك الجزئيات ابتداء لكن لا نزاع انه يمكنها ان
 تدرك الجزئيات بواسطة الاكوان الجسمانية فلم لا يجوز ان يقال تلك الجواهر المجردة
 المسماة بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الاثير ومن كرة الزمهرير ثم انها
 بواسطة تلك الآلات الجسمانية تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هدفه
 الايدان فهذه اقام الكلام في شرح هذا المذهب وأما الذين يزعمون ان الجن والشياطين
 أجسام هوائية أو نارية فقالوا الاجسام متساوية في العظمية والمقدار وهذا ان
 المعنسان اعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة

بالهامة لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم فلم لا يجوز أن يقال الأجسام مختلفة
بحسب حقايقها المخصوصة وما هيها المعنية وإن كانت مشتركة في قبول الطبيعة
والمقدار إذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال أحد أنواع الأجسام أجسام لطيفة
تفاد حمة عاقلة لذواتها فادرة على الأعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للتصرف
والتمزق وإذا كان الأمر كذلك فتلك الأجسام تكون فادرة على تشكيل أنفسها
بأشكال مختلفة ثم إن الرياح العاصفة لا تميزها والأجسام الكثيفة لا تفرقها وليس
أن الغلاصة قالوا إن النار التي تنفصل عن العوايق تنفذ في الفضة الطليقة
في بواطن الاجبار والحديد وتخرج من الجانب فلم لا ينفذ من هذه الصورة
وعلى هذا التقدير فإن الجن تكون فادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف
فيها وانما تبقى فعالة حية مصونة عن الفساد إلى الأجل المعين والوقت المعلوم
في كل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يبق على إبطالها غير ما يميز
إلى القول بإبطالها وأما الجواب عن الشبهة الثانية أنه لا يجب حمل تلك الصفات
والعداوة مع كل أحد وكل أحد لا يعرف الاحال نفسه اما حال غيره فانه لا يعلمها فيبقى
هذا الأمر في حيز الاحتمال وأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو انما نقول لا نسلم
أن القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة الانبياء وسبقنا الجواب
عن الشبهة التي ذكرناها فيما بعد ذلك فهذا آخر الكلام في الجواب عن هذه
الشبهات التي هي من التفسير الكبير (قال في المطالب العالية) والجواب عن الشبهة
الثالثة أن ما ذكره معارضة بوجه آخر وهو أن الانبياء عليهم السلام أطلقوا
على إثبات الجن والشياطين فالطعن في عدمهم يوجب الطعن في نبوة الانبياء فان قالوا
إذا كان القول بوجودهم يوجب الطعن في نبوتهم والقول بعدمهم يوجب
الطعن أيضا فهذا الطعن لازم على كلا التقديرين فنقول لنا في إثبات النبوة طريق
يجب ذكره في باب النبوات ولا توجه عليه شيء مما ذكره انتهى لا يخفى أن هذا
الجواب أحسن مما ذكره في التفسير الكبير وإذا ثبتنا هذا وأما الطريق الذي
ذكره في إثبات النبوات فلعلك تجد في هذه الوردية (المسئلة الثانية)
اعلم أن القرآن والاشبار يدلان على وجود الجن والشياطين أما القرآن فآيات
(الاولى) قوله تعالى وأصروا الليل نقران الجن يستمعون القرآن فلما حضروه
قالوا انصتوا فاطلوا حتى بلغوا الحلق فأنزلناهم من قبلنا فاستمعوا له وهم لاثبتون
بعدمه ومن معه قالوا لا ينصت له إلى الحق وهذا نص على وجودهم وعلى أهم جمعوا
القرآن وعلى أنهم أنذروا قومهم (والثانية) قوله تعالى واتبعوا ما تكلم الشياطين
على لسان سليمان (والثالثة) قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام بعد ما لونه
ما يشاء من محاريب وتمائيل وجفان سك الجوابي وقد وردت آيات وقار تعالى

والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الاصفاد وقال تعالى ولسليمان
الريح اتي قوته ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه (والرابعة) قوله تعالى يا معشر
الجن والانس ان استعظمت ان تتفكروا من اقطار السموات والارض فانظروا الخ
(والخامسة) قوله تعالى انار بنا السماء الدنيا بيضة السكاكب وحفظا من كل شيطان
مارد واما الاخبار فبشيء كثيرة (الخبر الاول) روى مالك في الموطا عن حبيبي بن افلح
عن أبي السائب مولى هاشم بن زهرة دخل على أبي سعيد الخدري قال وجدته يصلي
وجلست أنتظره حتى يقضى صلاته قال فسمعت تسمع بكلمات سريره في بيته فاذا حجة
فتمت لاقتلها فأتاها أبو سعيد أن اجلس فلما انصرف من صلاته أشار الى بيت في الدار
وقال ترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه نبي من الانصار حديث العهد بعرس
وساق الحديث انه قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فبها الرمح ليطعنها بسبب
الغيرة فقالت امرأته انه قد دخل بيتك لتري قد دخل بيته فاذا هو حجة على فراشه فركز الرمح
فيها فاضطربت الحية في رأس الرمح فخر الفتى فماتت أيها كان أسرع موتا الفتى
أم الحية فقال النارسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنازة أسلموا فمات بها
لکم منهم قاذوه ثلاثة أيام فان عاد فاقتلوه فانه شيطان (والخبر الثاني) روى في الموطا
عن يحيى بن سعيد انه سمى برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفرة تسام الجن
يطلبه بشعلة فمن نار فلما التفت رآه فقال جبريل ألا أهلك كلمات اذا قلتن طفت
شعلته قل أعوذ بوجه الكريم وبكلماته السماوات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من
شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يرفع فيها ومن شر ما يغفل الى الارض ومن شر
ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار والطارق بطرق
بحر ياربجن (الخبر الثالث) روى مالك أيضا في الموطا أن كعب الاحبار كان يقول
أعوذ بوجه الله العظيم الكريم الذي ليس شيء أعظم منه وبكلمات الله التامات التي
لا يجاوزهن بر ولا فاجر وبأسمائه كلها ما قد علمت منها وما لم أعلم من شر ما خلق وذرا
وبرأ (الخبر الرابع) روى أيضا مالك أن خالد بن الوليد قال يا رسول الله أروّع في نومي
فقال قل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات
الشياطين وأن يحضرون (الخبر الخامس) ما لا يشتر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي
صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقرأه عليهم فاعوذه اليهم الى الاسلام (الخبر السادس)
روى القاضي أبو بكر في الهداية أن عيسى بن مريم عليه السلام دعا ربه أن يريه
موضع الشيطان من بني آدم فأراه ذلك فاذا رأسه مثل رأس الحية وضع رأسه على
القلب فاذا ذكر الله خفس واذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه (الخبر السابع) قوله
صلى الله عليه وسلم ان الشيطان ليحري من ابن آدم يحري الدم وقال ما منكم من أحد
ادله شيطان قبل ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا الا أن الله أعاني عليه فأسلم

والاحاديث كثيرة والقدر الذي ذكرناه كاف (من التفسير الكبير) قال في التفسير
الكبير أيضا في سورة ص عند تفسير قوله تعالى والشیاطین کل بناء وشواص وآخرين
مقرنين في الاصداد وهما باحث وهو أن هذه الآيات دالة على أن الشیاطین لها قوة
عظيمة وبسبب تلك القوة قد روعى على بناء الآية العالية التي لا يقدر عليها البشر
وقد روعى على الغوص في البحار واحتاج سليمان عليه السلام إلى أن يقدمهم وأنزل
أن يقول إن هذه الشیاطین إما أن تكون أجسادهم كثيفة أو لطيفة فإن كان الأول
وجب أن يراهم من كل صفيح الحاسة اذ لو جاز أن لا يراهم مع كثافة أجسادهم فليجز
أن يسكنون بحضرة تاجبال عالية وأصواتها تلهل لآزهاوا لسمعها وذلك لدخول
في السفطة وإن كان الثاني وهو أن تكون أجسادهم لطيفة رقيقة فكل هذا يمنع
أن يكون موصوفا بالقوة الشديدة وأيضاً لم أن تنفر في أجسادهم وأن تنفر في سبب
الرياح القوية وأن يروى في الحال وذلك يمنع وصفهم بالقوة القوية وأيضاً لم
والشیاطین أن كانوا موصوفين بهذه القوة الشديدة فلم لا يقتلون العلماء والزهاد
في زماننا ولم لا يخرجون ديار الناس مع أن المسلمين يلقون في الظهار منهم وعداوتهم
وحين لم يحس بشئ من ذلك علمنا أن القول بأثبت الجن والشیاطین ضد صعب
(واعلم) أن أصحابنا يجوزون أن تكون أجسادهم كثيفة مع أن لا يراهم وأيضاً
لا يعد أن يقال إن أجسادهم لطيفة بمعنى عدم اللون ولكنها صلبة بمعنى أنها
لا تقبل التفرق والتمزق (وأما الجبائي) فقد سلم أنها كثيفة الأجسام وزعم أن الناس
كانوا يشاهدونهم في زمان سليمان عليه السلام ثم انه لما توفي أمات الله تلك الجن
والشیاطین وخلق نوعاً آخر من الجن والشیاطین تكون أجسادهم في غاية الرقة
ولا يكون لهم شئ من القوة والموجود في زماننا من الجن والشیاطین ليس إلا من هذا
النوع انتهى ما قاله في هذه السورة مما يتعلق بهذا البحث (المسئلة الثامنة)
في كيفية الوسوسة بناء على ما ورد في الآثار ذكرنا أنه أي الشيطان يغوص في باطن
الإنسان ويضع رأسه على حبة قلبه ويلقي اليه الوسوسة واحتجوا بما روى أن النبي
صلى الله عليه وسلم قال إن الشيطان ليبري من بين آدم مجرى الدم الأضيق وأما ما
بالجوع والعطش وقال عليه السلام لا يدخل الشیاطین جمجمة من حول ثوب بني آدم
لنظروا إلى ما ~~يكون~~ السحرة ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد من تأويلها
لانه يمنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الأول أن نفوذ الشیاطین
في بواطن الناس محال لانه يلزم أما اتساع تلك البحار أو تدخّل الأجسام
الثاني ما ذكرنا أن العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين أهل الدين فلو قدر على هذا
النفوذ لم لا يخصهم بزيد الضرر الثالث أن الشيطان مخلوق من النار فلو دخل
في داخل البدن لصار ~~كأنه~~ نقذ النار في داخل البدن ومعلوم أنه لا نفس بذلك

الرابع أن الشياطين يحبون المعاصي وأنواع الكفر والفسق ثم انما تنزع بأعظم
الوجوه اليه ليظهر وأنواع القسق فلا يشهد نفسه أثر ولا فائدة وبالجمله فلا يرى
من عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعاً وأجاب مشتمو الشياطين عن السؤال
الاول بأنهم انفسهم مجردة فالسؤال زائل وعلى القول بأنهم انفسهم فليكن
والهواء فالسؤال أيضا زائل وعن الثاني لا يبعد أن يقال ان الله واللائكة لا يمتنعونهم
عن ابداء علماء البشر وعن الثالث أنه لما جاز أن يقول الله لتارا ابراهيم يا ناركوتي بردا
وسلاما على ابراهيم فلم لا يجوز مثله هنا وعن الرابع أن الشياطين همسرون ولعلهم
يقولون بعض القبايح دون البعض (المسئلة التاسعة) في تحقيق الكلام في اللغوثة
على الوجه الذي حرج الشيخ الغزالي في كتاب الاخيه قال رحمه الله القلب مثل قبة
لها أبواب تنصب اليها الأحوال من كل جانب أو مثل هدى ترى اليه الغصاهم
من كل جانب أو مثل مرآة منصوبة تجاز عليها الانشغال فترى فيها صورة بعدد
صورة أو مثل حوض ينصب اليه مياه مختلفة من أنهار مختلفة واعلم أن تدخل
هذه الامور المتجددة في القلب ساعة فساعة اما في الظاهر كالخوامس انفس واما
من الباطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المرصبة في مزاج الاثنيان
فانه اذا ادرك بالحواس شيئا حصل منه أثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة
أو الغضب حصل من تلك الأحوال آثار في القلب واما في حقيقة الانشغال
الادراكات الظاهرة فالحقيقة ان الخلية في القعر تسمى وتطهر من كل شيء
شيء ويجيب استقبال الخيال بتقليل القلب من حال الى حال فالقلب والخيال في التغير
والثبات من هذه الاسباب وأحسن الاسماء الخاصة في القلب هي الخواطر فأعني
بالخواطر ما يمر من فيه من الافكار والاذكار وأعني بها ادراكات واعلم انما
على سبيل التذكروا اما على سبيل التعتد وانما تصحى خواطر من حيث انفسها فحفظ
بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فأنخواطر هي الحركات الارادات والاولادات
بمحركات الاعضاء ثم ان هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى ما يدور
الى الشرأعنى الى ما يضرب في العاقبة والى ما يدعو الى الخير أعني ما يتبع في العاقبة
فهما خاطران مختلفان فاقترأ الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يعني الجمال
والذموم يعني وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر أحوال سادته فلا بد لها من سبب
والتسلسل محال فلا بد من انتهاء السلك الى واجب الوجود وهذا المخلص كلام الشيخ
الغزالي بعد حذف التطويل بل انشأه (المسئلة العاشرة) في تحقيق الكلام فيما ذكره
الغزالي اعلم أن هذا الرجل ماحول المقصود والآله لا يحصل الغرض الا بعد حريته
التنقيح فنقول لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمة (فالمقدمة الاولى)
لا شك ان هنا مطاوعا ومهروبا وكل مطلب قائما ان يكون مطاوعا بالذاته أو لغيره ولا يجوز

أن يكون كل مطلوب مطلقا بغيره وان يكون كل مهروب مهروبا عنه لغيره واللازم انما
 الدوران والتسلسل وهما محالان ثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوبا
 لذاته وشئ يكون مهروبا عنه لذاته (المقدمة الثانية) ان الاستقرار يدل على أن المطلوب
 بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليهما والمهروب عنه
 بالذات هو الالم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليهما (المقدمة
 الثالثة) أن اللذبة عند كل قوة من القوى النفسانية شئ آخر فاللذبة عند القوة
 الباصرة شئ واللذبة عند القوة السامعة شئ آخر واللذبة عند القوة الشهوانية شئ
 ثالث واللذبة عند القوة الغضبية شئ رابع واللذبة عند القوة العاقلة شئ خامس
 (المقدمة الرابعة) أن القوة الباصرة اذا درست ووجدت في الخارج لزمن من
 حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرفق وعند الوقوف
 عليه يحصل العلم بكونه لذبة أو مؤلما وبالباعث ما كان حصول العلم أو الاعتقاد
 بكونه لذبة ترتيب على هذا الاعتقاد أو العلم حصول الميل الى تحصيله وان حصل
 العلم أو الاعتقاد بكونه مؤلما ترتيب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل
 الى البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه مؤلما ولا بكونه لذبة لم يحصل
 في القلب رغبة الى الفرار ولا رغبة الى تحصيله (المقدمة الخامسة) ان العلم بكونه لذبة
 انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خاليا عن المعارض
 والمعاوق فاما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مشاه اذا راينا طاعنا
 لذبة فعلنا بكونه لذبة انما يؤثر في كونه شررا بدلين تناوله اذا لم نعتقد أنه حصل فيه
 ضرر اذ على الله أنما اذا اعتقدنا أنه حصل فيه شرر فاعتدنا هذا يعتبر العقل كيفيته
 المعارضة والترحيم فأما ما غلب على ظنه أنه أرفع من مقتضى ذلك الرحمان مثال آخر
 لهذا المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي الا أنه
 انما يقدم على هذا العمل اذا اعتقد أنه بسبب تحصيل ذلك العمل المؤلم ينخلص
 عن مؤلم آخر أعظم منه أو توصل به الى تحصيل منفعة أعلى منها حاله ثبت بما ذكرنا
 أن اعتقاد بكونه لذبة أو مؤلما انما يوجب الرغبة أو النفرة اذا خلا ذلك
 الاعتقاد عن المعارض (المقدمة السادسة) في بيان أن التقرير الذي ينشأ من العلم على أن
 الافعال الحياتية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لرويا عقليا وذلك لان هذه الافعال
 مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات الا أن هذه القوى صالحة
 للفعل والترك فامتنع صيرورهما مصدرا للفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل
 الا لصحبة تنضم اليهما وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد وتحدث
 لاجل العلم بكونها لذبة أو مؤلمة ثم ان تلك العاوم ان حصلت بفعل الانسان عاد
 البعث الاقول فيه ولزم أن الدوران والتسلسل وهما محالان واما الائتماء الى علوم

وأدراك حركات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الأسباب الخارجية وهي
 أما الاتصالات العقلية على مذهب قوم وأما السبب الحقيقي وهو أن الله خلق
 تلك الاعتقادات والعلم في القلب فهذا المخلص الكلام في أن الفعل كيف يصدر
 عن الحيوان إذا عرفت هذا فاعلم أن نفاة الشيطان ونفلة الوسوسة ظواهر ثابتة
 أن المصدر القريب بلا فعال الحيوانية هو هذا القوي المركوزة في العضلات والاوراق
 وثبت أن تلك القوى لا تصير مصداق للفعل والمحرك المعند انفعالم الميل والارادة
 اليها وثبت أن تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون تلك الشيء نبيذا أو مؤلما
 وثبت أن حصول ذلك الشعور لا يتقدم أن يكون محطه الله تعالى يستدعاه وبواسطة
 مراتب شأن كل واحد منها يستلزم ما بعده على الوجه الذي قرره فثبت أن ترتيب
 كل واحدة من هذه المراتب على ما قبلها لازم وماذا أتينا وأجابا فإنه إذا حصل بالشيء
 وعرف كونه ملائعا مال طبعه اليه وإذا مال طبعه اليه تحركت القوة إلى الطلب
 فإذا حصل هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو فرضنا شيطانا من الخارج وفرضنا
 أنه حصلت له وسوسة منه كانت تلك الوسوسة عديمة الإثر لأنه إذا حصل تلك المراتب
 المذكورة حصل الفعل سواء حصل الشيطان أو لم يحصل وإن لم يحصل مجموع
 تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل الشيطان أو لم يحصل فعلمنا أن القول
 بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل بل الحق أنه ان انقضى حصول
 هذه المراتب في الطرف النافع تحصل له بالإلهام وإن اتفق في الطرف المضار بيمينه
 بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب أن كل ما ذكرتموه حق
 وصدق إلا أنه لا يبعد أن يكون للنفس طفلان شيء فاذكر كم الشيطان ذلك الشيء
 تذكره عند التذكر بقرتب الميل عليه وقرتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي
 أتى به الشيطان الخارج ليس إلا ذلك التذكير واليه الإشارة بقوله تعالى حكاية
 عن إبليس وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لها ألا أنه بقى لقائل
 أن يقول فالإنسان انما أقدم على المعصية بتذكير الشيطان فالشيطان إذا كان
 أقدمه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين وإذا كان عمل ذلك
 الشيطان ليس لأجل شيطان آخر ثبت أن ذلك الشيطان الأول انما أقدم
 على ما أقدم عليه حصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث
 من سبب وماذا إلا الله تعالى وعند هذا يظهر أن الكل من الله فهذا غاية الكلام
 في هذا البحث الدقيق العميق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة
 والسلام وهو قوله أعوذ بك منك إلى هنا من أوائل التفسير الكبير (ق) أنس
 رضى الله عنه اتفاقا على الرواية عنه قال جاءت صفية زوجة النبي صلى الله عليه وسلم
 تزوره في اعتكافه فتحدثت عنده ساعة ثم قامت وتقامت النبي صلى الله عليه وسلم

معهما ألقاها بابا المسجد من رجلان من الأنصار فسلبا على النبي صلى الله عليه وسلم
 وأسرعا فقال لهما النبي عليه السلام هل رسلكما انهما صفة فقالا سبحان الله تعالى
 قال النبي صلى الله عليه وسلم إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم فكشفه أني
 خشيت أن يتخذ الشيطان في غلوبيك شيئا فتملكا المعنى أن كيد الشيطان لا ينتفك
 عن الإنسان فيوسوس له ما دام حيا كما لا يتفك جريان الدم عنه وقال قوم أنه صلى
 غايره لأن الشيطان جسم لطيف فلا يبعد تخوف نفسه لأن اللطيف يدخل
 في الكشيف إذا كان مختللا بالأجزاء كالهواء الساكن في البدن من شرح المشرق
 لابن الملك (م) أبو الدرداء رضى الله عنه روى مسلم عنه قال: بينما رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يصلي - فعنه يقول أعوذ بالله منك ثم قال ألعلك بلعنة الله التامة
 فلا تذهب يده كأنه يتناول شيئا فلما فرغ من الصلاة قلنا يا رسول الله قد علمناك
 تقول في الصلاة شيئا لم نسمع منك قبل ذلك وقد أشأنا بك فقلت يدك فقلنا النبي
 صلى الله عليه وسلم أن عبد الله أليس بالنسب عطف بيان أو يدل به بشهاب من نار
 أي يشعله منها البصلة في وجهه فقلت أعوذ بالله منك ثلاث مرات ثم قلت ألعلك
 بلعنة الله التامة فلم يستأخر ثلاث مرات العامل فيه لم يستأخر أو قلت على تنازع
 القائلين وما قاله الشراح العامل فيه ألعلك فبعد لأن اللعنة غير متباعدة بالمرات
 ثم أردت أخذها وأقله لادعوة أخينا سليمان لا يصح موثقا بهي لا تختص بالباب من
 وجعلته مشدودا بالوثاق وهو التقيد بالعبادة وليد أن أهل المدينة وفي الحديث جواز
 رؤية أبيس لبعض الأدميين وأما قوله تعالى أنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم
 فمحمول على الغالب قال الإمام المازني الجس أسام لطيفة يحتمل أن يتصور بصورة
 يمكن ربطه معها ثم يتشع من أن يعود إلى ما كان عليه حتى يتأني القلب به وفي قوله
 ألعلك دلالة على أن خطاب الغير في الصلاة جائز فان قلت هذا يخالف لقوله عليه
 السلام أن الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وهذا قال الجمهور بطل الصلاة
 بردة السلام قلنا هذا الحديث كان قبل تحريم الكلام وقد نسخ حديثنا قاله النووي
 رحمه الله تعالى (ق) أبو هريرة رضى الله عنه اتفقنا على الرواية عنه أنه عفر يسا
 وهو الخبيث المنكر من الجن فقلت أي عقر يس بتشديد الهمزة على الباء رحمة بالعلماء على
 صلاحنا فاقدم المقعول غير الصحيح وهو على صريحه في غلب اهتمام العفريت
 كان قطع على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمكنني الله تعالى منه أي أعطاني الله
 مكنة من أخذه وقدوة عليه فأخذه وفيه دليل على جواز العمل القابل في الصلاة
 وعلى أن الشيطان حينه غير نجسة فلا تطل الصلاة بمسه فأردت أن أربطه بكسر
 الباء وضعها أي أشده وفيه دلالة على أن الصلاة لا تطل بخطو وما ليس من أفعالها
 يقال المصلي على سارية أي اسطوانة من سوارى المسجد حتى ينظر إليه كالكم

فذكرت دعوة أخى سليمان رب اغفرلى وهبلى ملكا لا يفسى لاحد من بعدى
فردده خاسرا أى ذليلا مطرودا لأن التسخير التام يختص به فان قلت يفهم من هذا
الحديث أنه عليه السلام تذكروا دعوة سليمان بعد أخذه ومن الحديث السابق
أنه تذكروا قبله فيتناقبان قلت لا منافاة لأن الحديثين صدرتا في وقتين (أ) الى هنا
ملخصا من شرح المشارق) القسم الثاني من كتاب النبوات في تقرير القول بالنبوة
على طريق آخر وفيه فصول الفصل الاول في تفسير هذا الطريق عن الطريق
المشهور فنقول اعلم أن القائلين بالنبوات فهم من أحد هما الذين يقولون إن ظهور
المجوزات على يد النبي صلى الله عليه وسلم يدل على صليته ثم انما يستدل بقوله على تحقيق
الحق وابطال الباطل وهذا القول هو الطريق الاول وعليه عاقبة أرباب الملل والنحل
والقول الثاني أن تقول أنا نعرف أولا أن الحق والصدق في الاعتقادات ما هو
وإن الضواب الى الأهمال ما هو فإذا عرفنا ذلك ثم رأينا أناسا يمدعو الخلق الى الدين
الحق ورأينا أن لقوله أترا قويا في صرف الخلق من الباطل الى الحق عرفنا أنه نبي
صادق واجب الاتباع وهذا الطريق أقرب الى العقل والشبهات فيه أقل وتقديره
لا بد وأن يكون مسبوقة بمقدّمات المقدمة الاولى اعلم أن كمال حال الانسان
في أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به والمراد منه ان كمال حاله محصور
في أمرين أحدهما أن يبرقوه النظرية ككامله بحيث تبطل فيها اصولها وأشياء
وسقائنها تعليلها كمالا مبغيا من الخلق والازل ما تائب أن تفسد فيه العملية ككامله
بحيث يحصل لصاحبها ملكة يقدر بها على الأتيان بالأعمال الصالحة والمراد
من الأعمال الصالحة الأحوال التي توجب النفرة عن السعادات البدنية وتوجب
الرغبة في عالم الآخرة وفي الروحانيات فقد ظهر بهذا أنه لا سعادة للانسان الا بالوصول
الى هاتين الحالتين وهذه المقدمة مقدمة الأنبياء على حصتها واتفق الحكماء
الالهيين على حقيقتها ولا ترى في الدنيا عاقلا كاملا العقل الا وساعده عليها المقدمة
الثانية الناس ينقسمون الى ثلاثة أقسام أحدها الذين يكونون ناقصين في هذه
المعارف وفي هذه الأعمال وهم عاقمة الخلق وجهودهم وثانيها الذين يكونون كاملين
في هذين المقامين الأنهم لا يقدرّون على علاج الناقصين وهم الاولياء وثالثها الذين
يكونون كاملين في هذين المقامين ويقدرّون أيضا على معالجة الناقصين ويمكنهم
المسيحي في نقل الناقصين من حضير النقصان الى أوج الكمال وهو لا همم الانبياء
عليهم السلام وهذا تقسيم معلوم مضبوط المقدمة الثالثة أن درجات النقصان
والكمال في القوة النظرية وفي القوة العملية ككاملها غير متناهية بحسب الشدة
والضعف والكثرة والخلّة وذلك أيضا معلوم بالضرورة المقدمة الرابعة ان النقصان
وإن كان شاملا للخلق عامة فيهم الا انه لا بد وأن يوجد فيهم شخص ككامل بعيد

من التخصيص والحد ليس عليه من وجوه الاقل أنا بنسأ أن الكمال والتفصيل وانعم
 في الخلق على مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة ثم أنا كما نشاهد اشخاصا بطورا في جانب
 التخصيص وقلة التفصيل والادراك الى حيث قربوا من البهائم والاسباب فمما كلفنا
 في جانب الكمال لا بد وأن توجد أشخاص كاملة فاضلة ولا بد وأن يوجد فيها بينهم
 شخص يكون أفضلهم وأكملهم وهو يكون في آخر مراتب الانسانية وأقل مراتب
 الملكية الثمانية ان الاستقراء يدل على ما ذكرناه وذلك لأن الجسم العنصري جنس
 تحت ثلاثة أنواع المعدن والنبات والحيوان وصرح العقل يشهد بأن أشرف هذه
 الثلاثة الحيوان وأوسطها النبات وأدونها المعدن ثم نقول الحيوان جنس تحت
 أنواع كثيرة وأشرفها هو الانسان وأيضا فالانسان تحت أصناف كثيرة تشمل الزج
 والهند والروم والعرب والا فرج والترك ولا شك أن أشرف أصناف الانسان وأمر بهم
 الى الكمال سكان وسط المعمورة وهم سكان الموضع المعين بآرام شهر ثم ان هذا الصنف
 من الناس مختلفون أيضا في الكمال والتفصيل ولا شك انه يحصل فيهم شخص واحد
 هو أفضلهم وأكملهم فعلى هذه الدلائل انه لا بد وأن يحصل في كل دور شخص واحد
 هو أفضلهم وأكملهم في القوة النظرية والعملية ثم ان الصوفية يسمونه بطب العالم
 ولقد صدقوا في شأنه لما كان الجزء الأشرف من سكان هذا العالم الأسفل هو الانسان
 الذي حصلت له القوة النظرية التي بها يستفيد الانوار القدسية من عالم الملائكة
 وحصلت له القوة العملية التي بها يقدري على تدبير هذا العالم الجسماني على الطريق
 الاصلح والسبيل الاكمل ثم ان ذلك الانسان الواحد هو اكمل الأشخاص الموجودين
 في ذلك الدور كان المقصود الاصل من كل هذا العالم العنصري وجود ذلك الشخص
 ولا شك أن المقصود بالذات هو الكمال وأما النقص فانه يكون مقصودا بالعرض
 فنثبت أن ذلك الشخص هو القطب لهذا العالم العنصري وما سواه فكالتابع وبجاعة
 الشبهة الامامية يسمونه بالامام المعصوم وقد يسمونه بصاحب الزمان ويقولون انه
 نائب ولقد صدقوا في الوصفين أيضا لانه لما كان خاليا عن النقائص التي هي حاصلة
 في غيره كان معصوما من تلك النقائص وهو أيضا صاحب الزمان لا ما قلنا ان ذلك
 الشخص هو المقصود بالذات في ذلك الزمان وما سواه فكالاتباع له وهو أيضا نائب
 عن الخلق لان الخلق لا يعلمون أن ذلك الشخص هو أفضل هذا الدور وأكملهم وأقول
 ولعله لا يعرف ذلك الشخص أيضا أنه أفضل أهل الدور لانه وان كان يعرف حال نفسه
 الا انه لا يمكنه أن يعرف حال غيره فذلك الشخص لا يعرف غيره وهو أيضا لا يعرف
 نفسه فهو كما جاء في الاخبار الالهية انه تعالى قال أوليائي نعت قبلي لا يعرفهم
 غيري فنثبت بهذا أن كمال دور لا بد وأن يحصل فيه شخص موصوف بميزات
 الكمال ثم انه لا بد وأن يحصل في هذه الادوار المتلاحقة دور يحصل فيه شخص

واحد يكون هو أفضل من كل أولئك الذين كل واحد منهم صاحب دوره وفريد حصره
 وذلك الدور والمشغل على مثل ذلك الشخص انما لا يوجد في ألف سنة أو أكثر أو أقل
 الامرة واحدة فيكون ذلك الشخص هو الرسول العظيم والتي المكرم ووضع
 الشرائع والهادي الى الحقائق وتكون نسبتته الى سائر اصحاب الادوار والنسبة
 الشمس الى الكواكب ثم لا بد وأن يحصل في اصحاب الادوار انسان هو أكثرهم
 الى صاحب الدور في صفات الشخصية فيكون ذلك الشخص بالنسبة اليه كالقمر
 بالنسبة الى الشمس وهو الامام القائم مقامه والفتور شرعته وأما الباقيون نسبة كل
 واحد منهم الى صاحب الدور الاعظم كسبة كوكب من الكواكب نسبة السيارة
 الى الشمس وأما صوام الخلق فهم بالنسبة الى اصحاب الادوار مثل حوادث هذا العالم
 بالنسبة الى الشمس والقمر وسائر الكواكب ولا شك أن عقول الناقصين تكمل
 بأنوار عقول اصحاب الادوار فتقوى بقوتها فهذا الكلام كلام معقول مرتب على هذا
 الاستقراء الذي يشهد القطع واليقين المقدمة الخامسة ان ذلك الانسان هو اكمل
 الكمالين وأفضل الفضلاء والعلماء يكون في آخر الاقطار الاعلى من الانسانية وقد علمت
 أن آخر كل نوع متصل بأول النوع الذي هو اشرف منه والاشرف من النوع البشري
 هو الملائكة فيكون آخر البشرية متصلاً بأول الملائكة ولما انان ذلك الانسان
 موجود في أعلى مراتب البشرية وجب أن يكون متصلاً بأول الملائكة ومختلطاً بهم
 ولما كان من خواص عالم الملائكة البرائة عن العلائق الجسمانية والاستيلاء على عالم
 الاجسام والاستغناء في أفعالها عن الآلات الجسمانية كان هذا الانسان موصوفاً
 بما يتناسب هذه الصفات فيكون قليل الالتفات الى الجسمانيات قوي التصرف
 فيها شديد الانجذاب الى عالم الروحانيات فتكون قوته النظرية مستكملة بأنواع
 الجلال القدسية والمعارف الالهية وتكون قوته العملية مؤثرة في أجسام هذا العالم
 بأنواع التصرفات وذلك هو المراد من المجزئات ثم بعد الفراغ من هذين المقامين تكون
 قوته الروحانية مؤثرة في تكميل ارواح الناقصين في قوتى النظر والعمل ولما عرفت
 أن النفوس الناطقة مختلفة بالمهايات فقد تكون بعض النفوس قوية كاملة في القوة
 النظرية وضعيفة في القوة العملية وقد تكون بالضد منه فتكون قوية في التصرف
 في أجسام العالم العنصري وضعيفة في المعارف الالهية وقد تكون كاملة تاهرة فهمها
 جميعاً وذلك في غاية الندرة وقد تكون ناقصة فهمها جميعاً وذلك هو الغالب في أكثر
 الخلق وإذا عرفت هذه المقدمات فتقول من جن النفوس الناطقة شيان الاعراض
 عن الحق والاقبال على الخلق وهما شيان الاقبال على الحق والاعراض عن
 الخلق فكل من دعا الخلق الى الاقبال على الحق والاعراض عن الخلق فهو النبي
 الصادق وقد ذكرنا أن مراتب هذا النوع من الناس مختلفة بالقوة والضعف

والكمال والتفصيل فكل من كانت قدرته على إعادة هذه الصفة أكل كل شيء أعلى
 في درجة النبوة وكل من كانت قدرته في هذا الباب أضعف كان أنقص في درجة
 النبوة فهذا ما أردنا شرحه وبياناه من حال النبوة واقعاً أعلم (الفصل الثاني)
 في أن القرآن العظيم يدل على أن هذا الطريق هو الطريق الأكمل الأفضل في إثبات
 النبوة أعلم أنما ذكره سور من القرآن ونفسه ياليتهم من ذلك التفسير صحة هذا
 الطريق الذي ذكرناه فها سورة سبع اسم ربك الأعلى فنقول قد علمت أن
 الأصل هو الآليات والشرع هو النبوات فلا جرم جرت العادة في القرآن أنه يقع
 الابتداء بتقرير الآليات ثم يقع الشروع في تقرير النبوات بعد ما في هذه السورة
 بدأ بالآليات فقال سبع اسم ربك الأعلى ومعناه أنه أعلى من مناسبات جميع المخلوقات
 ومشابهة كل المخلوقات لأنها مركبة من المادة والصورة باعتبار يومين الجنس والفصل
 باعتبار ثنائ ومن قبول التفسير والقضاء أما في الذات وأما في الصفات وهو سبحانه
 أعلى من كل هذه الأشياء في كل هذه الصفات وفيه لطيفة أخرى لا يمكن ذكرها وأعلم
 أن أكثر الدلائل المذكورة في القرآن على إثبات الالهة في صورة في جامعة واحدة
 وهي حدوث الصفات وهي أما في الحيوانات أو في النباتات والحيوان لا بد من نفس
 فقول الذي خلق فسوى إشارة إلى ما في أيدانهم من الجهابذ وقوله الذي قدر فهدى
 إشارة إلى ما في نفوسهم من الغرائب فبهم هذين الضابطتين على ما لا نهاية من الجهابذ
 والغرائب ثم أتبعه بذكر الدلائل المأخوذة من النباتات وهو قوله والذي أخرج المرعى
 فجعله غنماً أحوى ولما قرأ أمر الآليات أتبعه بتقرير أمر النبوات وقد علمت أن كمال
 حال الأنبياء في حصول أمور أربعة أقولها كمال القوة النظرية وثانيها كمال القوة
 العملية وثالثها قدرته على تكميل القوة النظرية لتلقى غيره ورابعها قدرته على تكميل
 القوة العملية التي لغيره ولا شك أن كماله في القوتين مقدم على قدرته على تكميل
 غيره في هاتين القوتين ولا شك أن القوة النظرية أشرف من القوة العملية فهذا
 البيان يقتضي أن يقع الابتداء أولاً بشرح قوة النظرية وثانياً بشرح قوة العملية
 وثالثاً بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة النظرية التي للناسين ورابعاً
 بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة العملية التي للناسين فإذا أظهر كماله
 في هذه المقامات الأربع فحينئذ يظهر أنه بلغ في صفة النبوة والرسل إلى النهاية
 القصوى إذا عرفت هذا فنقول أنه تعالى لما ذكر أصول الآليات وأراد الشروع
 في صفات النبوة قال سنقرئك فلا تنسى يعني أن نفسك نفس قدسية آتية من الغلط
 والنسيان إلا ما شاء الله أنه يحصل بمقتضى الجلية الانسانية والطينة البشرية ثم أتبعه
 ببيان كماله في القوة العملية فقال وينسرك ليسرى معناه أن تقوى ودوامك
 في الأعمال التي تفيد اليسر والسعادة في الدنيا والآخرة ثم لما بين كماله في هذين

المقامين أتبعه بأن أمره بأن يشتغل بتكميل الناقصين وإرشاد المحتاجين فقال قد ذكر
 أن نفعه الذي ذكرى فقوله قد ذكر أمره بإرشاد الناقصين وقوله أن نفعه تنبيه على أنه
 ليس كل من سمع ذلك الذي ذكر اتفق به فإن النفوس الناطقة مختلفة فبعضها يتنفع بذلك
 وبعضها لا يتنفع وبعضها يضرب سمع ذلك التذكير لأن سمعه يكثر في قلبه ودواعي
 الحسد والغيظ والغضب والاصرار على الجهل ثم لما تبه تعالى على أن المسقع لذلك
 التذكير قد يتنفع به وقد لا يتنفع به أتبعه ببيان خاصية كل واحد من هذين القسمين
 فقال سيد كبر من يحشى ويحشها الأثني الذي يصلي التار الكبير فين أن صفته
 من يتنفع بهذا التذكير هو أن يكون الخوف غالباً على قلبه والخشية مستولية على
 روحه فلاجل ذلك الخوف يطلب زاد المعاد فلاجرم يتنفع بإرشاد هذا الحق وأما الذي
 لا يتنفع بهذا التذكير فيقبا عدونه ويحسب من القرب منه فهو النفس الموصوفة
 بكونها لا تثق فأنها تبقى في ضناء هذا العالم وبعد الموت تقع في نيران الحسرة والوحشة
 فلما بين هذا زاد في مقفه فقال ثم لا يموت فيها ولا يحيى وإنما قال ثم لا يموت فيها
 لما ثبت أن النفس لا تموت بموت البدن وإنما قال ولا يحيى لأنها وإن بقيت حية لكنها
 بقيت في العذاب والموت خير من هذه الحياة فلهذا قال ثم لا يموت فيها ولا يحيى ولما بين
 وعيد من لا يتنفع بذلك بين كمال حال من يتنفع فقال قد أفصح من تركي وذلك أن
 المقصود من تعليم الانبياء موت كبرهم وإرشادهم أمران أحدهما إزالة الأخلاق
 الذميمة الظلمانية عن النفس والثاني تحصيل الصفات الحميدة الروحية في النفس
 ولما كانت إزالة ما لا ينبغي متقدمة على تحصيل ما ينبغي لاجرم ابتدأ بقوله قد أفصح
 من تركي والمراد منه تركية النفس وتطهيرها عن الصفات الذميمة ولما ذكر ذلك
 أتبعه بتصيل ما ينبغي وذلك إما في القوة النظرية أو في القوة العملية ورئيس المعارف
 النظرية ذكر الله ومعرفة ورئيس الأعمال الفاضلة خدمة الله فلهذا قال وذكر اسم ربه
 فصلى وهو إشارة إلى استبعاد الإنسان في تكميل قوته النظرية بإرشاد الانبياء
 وقوله فصلى إشارة إلى استعانة في تكميل قوته العملية بإرشادهم وهذا يتم ثم عاد
 إلى حال المعرضين عن الاتباع بإرشاد الانبياء وهذا يتم ومن أن ذلك الأعراس
 إنما تولد من حب الدنيا وقوة الرغبة فيها فقال بل تؤثر في الحياة الدنيا ثم بين أن
 الرغبة في الرغبات التي تحصل في عالم الآخرة واجبة على لذات هذه الدنيامن
 وجهين أحدهما أنها خير من اللذات الجسمانية وقد سبق تقريره في كتاب التفسير
 والثاني أنها أبقى من هذه الجسمانيات وذلك معلوم بالضرورة فقال والآخرة خير
 وأبقى وأعلم أنه يظهر بهذه الآيات أمور أربعة أولها أحوال الالهيات وثانيها
 صفات النبي والرسول وثالثها انقسام المستمعين إلى من يتنفع بإرشاد الانبياء
 وإلى من لا يتنفع به ويسل أحوال كل واحد من هذين القسمين ورابعها

التبنيه على أن خيراته الآخرة أفضل وأبقى من خيراته هذه الحياة الدنيا والفضل
 الابقى أولى بالتصصيل وعند هذا قد تم كل ما يحتاج الإنسان إليه في معرفة المبدأ
 ومعرفة صفات الأنبياء ومعرفة أسرار النفس ومعرفة الآخرة ثم ختم السورة
 بقوله إن هذا الذي الصحف الأولى صفات إبراهيم وموسى والمعنى أن كل من جاء من
 الأنبياء فأنزل الله سبحانه كتاباً أو صحيفة فالتقصود منه ليس إلا هذه المراتب الأربع
 المذكورة ومن وقف على أسرار هذه السورة على الوجه الذي تلخصناه علم أن حقيقة
 القول في النبوة ليس إلا ما ذكرناه ومن جعله السور الثلاثة في هذا المعنى سورة العصر
 فبعد أن يقول إن الإنسان لفي خسر وذلك لأننا إن شاء الله حصل في بدنه تسعة عشر نوعاً
 من أنواع القوى وكلها تنجز إلى الدنيا وطبيعتها ولذا تنهاج الحواس الخمس الظاهرة
 والخمس الباطنة والشهوة والغضب والبيع النبانية ومجموعها تسعة عشر وهي
 الزبانية الواقعة على باب جهنم الباطنة وأما العقل فإنه مصباح ضعيف وإنما حصل
 بعد استيلاء تلك التسعة عشر على ملكة البدن وإذا كان كذلك فالظاهر أن حبة الدنيا
 يستولى على النفوس والأرواح فإذا مات البدن بقيت النفس في النسران والحمران
 فلهذا قال إن الإنسان لفي خسر ثم إنه استثنى من هذا النسران أنساباً يتناول
 تراقيب الأربعة وهو تراقيب روحاني من كبر من استلطا أربعة روحانية فأولها كمال
 القوة النظرية وهو قوله والذين آمنوا وثابوا كمال القوة العملية وهو قوله وعملوا
 الصالحات وثالثها الهي في تكميل القوة النظرية للغير وهو قوله وقواصوا بالحق
 ورابعها السعي في تكميل القوة العملية للغير وهو قوله وقواصوا بالله برهاناً من الصبر
 لأن البلاء الأكبر في دعاء الشهوة إلى الفساد ودعاء الغضب إلى الإيذاء وسفك الدماء كما
 أخبر عن الملائكة أنهم قالوا أتعلم فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فإذا قدر الإنسان
 على الصبر على إجابة الشهوة والغضب فقد فاز بكل الخبرات في القوة العملية فوسجده
 الآيات الدالة على صحة ما ذكرناه أنه تعالى ما سأل عن الكفار أنهم طلبوا منه عليه
 السلام المعجزات القاهرة في قوله تعالى وقالوا لن قوم لنا حق فنجبر لنا من الرحمن
 ينبوعاً ثم إنه تعالى قال قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً يعني كون الشخص
 إنساناً موصوفاً بالرسالة مع أنه كونه كاملاً في قوته النظرية والعملية وقادر على
 معالجة الناس في هاتين القوتين وليس يلزم من حصول هذه الصفة كونه قادراً على
 الأحوال التي طلبوها منه ومن جعل الآيات الدالة على ما ذكرناه أنه تعالى ما قال
 في سورة الشعراء وإنه لتزيل رب العالمين وأورد عليه سؤال وهو أنه لم لا يجوز أن
 يكون هذا من تنزيل الشياطين فقال جواباً عنه ما تنزل به الشياطين ثم بين أن جواب
 فقال هل أمشكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل أخلأ أثيم والمعنى أنه لو كانت
 الدعوة إلى طلب الدنيا وطلب الذات والشهوات كل ذلك المدعى أفا كآتيها والذين

ويعينه عليه هم الشياطين وأما أنا فادعوا إلى الله وإلى الأعراس عن الدنيا والقبال
 على الآخرة فلا يكون هذا باعانة الشياطين بل باعانة الله فاستدل بكون دعوته دعوة
 إلى الله وإلى الحق على كونه نبيا صادقا لا سحرا كاذبا ولما أورد عليه سؤال آخر وهو
 أن لكل واحد من الشجر أشيطانا يعينه على شجره فلم لا يجوز أن يكون حاله كذلك
 أجاب عنه بقوله والشجراء يتبعهم الغاؤون ألم ترأنهم في كل واديه من والمعن
 أن الشاعر إنما يدعو إلى الطمع في الدنيا والترقيب في الآخرة فادعوا
 إلى الله وإلى الدار الآخرة فامتنع أن يحسكون الناصر والمعن في هذه الطريقة
 هو الشيطان فظهر الفرق فقد ظهر بهذه الآيات أن الطريق الذي ذكرناه في إثبات
 النبوة هو الطريق الأفضل لا الكل والله أعلم (الفصل الثالث) في صفة هذه الدعوة
 أعلم أن منصب النبوة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق إلى خدمة
 الحق ومن الأقبال على الدنيا إلى الأقبال على الآخرة فهذا هو المقصود الأصلي
 إلا أن الناس لما كانوا حاضرين في الدنيا ومحتاجين إلى مصالحها وجب أن يكون له
 خوض في هذا الباب أيضا بقدر الحاجة فتقول خوض الرسول أما أن يكون فيما
 يتعلق بالدين أو فيما يتعلق بالدنيا أما القسم الأول وهو ما يتعلق بالدين فيجب عليه البحث
 في أمور ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل أما الماضي فهو أن يرشد هم إلى أن
 هذا العالم محدث وله الله كان موجودا في الأزل وسبق في الابد وأنه منزوع عن محالته
 الممكنات وأنه موصوف بالصفات المعسرة في الالهية والكمال وهي القدرة السافذة
 في جميع الممكنات والعلم الساري في جميع المعلومات والوحدانية المطلقة بمعنى كونه
 منزها عن الأجزاء والابضاض والفردانية المطلقة بمعنى كونه منزها عن التعدد
 والندو العاصية والولد تم يجب عليه أن يبين لهم أن كل ما يدخل في الوجود فهو
 بقضاء الله وقدره وأنه منزوع عن القلم والعبث والباطل وأعلم أن هذا الذي ذكرناه
 يتفرع عليه أنواع من البحث الفرع الأول لا يليق بصاحب الدعوة إيراد هذه المطالب
 كما يورده أهل الجدل والاستدلال لأن ذلك الطريق يحمل السامعين على الاعتراض
 عليه وعلى إيراد الأسئلة فانه إذا اشتغل بالجواب عنهما فرما أوردوا على تلك الأجوبة
 أسئلة ويحصل فتح باب المشاغبات والجدالات ولا يحصل المقصود البتة بل الواجب
 عليه إيراد البيانات البرهانية مخلوطة بطريقة الخطابة من الترهيب والترغيب فانه
 بسبب ما فيه من قوة المقتدات البرهانية يبقى مستغنيا في العقول وبسبب ما فيه
 من طريقة الخطابة يكون تأثيره في القلوب أكمل ويكون بعد السامعين من سوء
 الأدب الذي يحصل بسبب المشاغبات أتم والفرع الثاني أنه لا يجوز له أن يصريح
 بالنزبه المفض لأن قلوب أحمك ثم الخلق تنفر عن قبول مثل هذا الكلام فإذا وقع
 التصريح به صار ذلك سببا للنفرة أكثر الخلق عن متابعتهم بل الواجب عليه أن يبين

أنه سبحانه منزّه عن مشابهة المحدثات ومناسبة الممكّنات كما قال ليس كشيء
 وهو السميع البصير ثم يقول بعد ذلك وهو الظاهر فوق عباده إليه يصعد الحكم العظم
 الرحمن على العرش استوى ويعنيهم عن البحث في هذه المضائق إلا إذا كان من الأدكاه
 المحققين والعقلاء المتفكرين فإنه بعقله الوافر يقف على صفات الأشياء وأوضاعها
 فيكون العبد صانعاً فاعلاً قادراً على الفعل والتعلل والخير والشر ويطلع فيه
 فإنه أن أنى إليهم الجبر المحض تركوه ولم يفتقروا إليه وبينهم أيضاً أنه وإن كان
 الآخر كذلك إلا أن الكل "بقضاء الله فلا يعزب عن محله وحكمه متقدرة" في
 في السموات والأرض ثم يعنيهم بأقصى الوجود عن انقراض في هذه الدقائق فإن
 طباع أكثر الخلق بعيدة عن هذه الأشياء وبالجملة فأحسن الطرق في دعوة الخلق
 إلى عبودية الحق هو الطريق الذي جاء به سيد الأنبياء وهو محمد عليه السلام وذلك أنه
 بالغ في تعظيم الله تعالى من جميع الوجود على سبيل الاجمال ومنعهم عن انقراض
 في التفاصيل فذكر في اثبات التزكية قوله تعالى والله الغني وأنتم الفقراء وإذا كان
 غنياً على إطلاق امتنع كونه مؤلفاً من الأجزاء وإذا كان كذلك امتنع أن يكون
 متجزئاً وإذا كان كذلك امتنع أن يكون حاصل في الأمكنة والأجساد فذكر أيضاً قوله
 ليس كشيء ولو كان جسماً لكان ذاته مثلاً لساير الأجسام شاء على قواها
 الأجسام مثلاً بأسرها ثم أنه ذكر في جانب الإثبات النقاط كثيرة وبالغ فيه وهذا
 هو الواجب لأنه لو لم يذكر هذه النقاط لما تقرر عند الأكثرين كونه موجوداً وأيضاً
 بالغ في تقرير كونه عالماً بجميع المعلومات فقال وعند من فسّخ الغيب لا يعلم إلا ما
 وقال الله يعلم ما يحتمل كل شيء وما تفيض الأرحام ثم يقع في بيان أنه عالم لذاته وأبداً
 وبين أيضاً كونه العبد فاعلاً ومأملاً وصانعاً والقادر على آيات كثيرة
 ثم بين في سائر الآيات أن الخير والشر كل من الله ولم يبين أنه كيف يجمع بين هذين
 القولين بل أوجب الإيمان بهما على سبيل الاجمال وأيضاً بين أنه لا يعزب شيء عن
 مشيئة الله وأرادته وقضائه وقد بين أنه لا يريد الظلم والعبث والباطل فالحاصل
 أن طريقه في الدعوة هي تعظيم الله من جميع الجهات المعقولة والمنع من انقراض في
 بيان أن تلك الجهات هل تنقض أم لا فإنا قلنا لا تنقض من أمثال العباد
 حصلت بتخليق الله فقد عظمتها بحسب الحكمة لئلا يكون ما عظمتها بحسب القدرة
 وبحسب الحكمة معانفتها في الأول قل كل من عند الله وقال في الثاني ما أصابك
 من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ثم منع الناس من أن يحضروا
 في تقرير هذا التعارض وفي آياته بل الواجب على العوام الإيمان بالحق تعظيم
 الله في القدرة وفي الحكمة وفي الحقيقة فأنهى فالحق هو الصواب فإن الدعوة
 العامة لا تنظم إلا بهذا الطريق وأما التسم الثاني من المباحث المتعلقة بالاديان

ما يتعلق باليوم الحاضر وذلك هو أن يكون العبد مستقلاً الزمان بخدمة المعبود وذلك
 انفسه ما أن تعتبر في القلب وهو بالمعارف والعلوم واما بالبدن وهو الايمان
 بالطاعات البدنية واما بالمال وهو الزكاة والصدقات ولما كان جهو رانطلق محتاجين الى
 مرشدين يرشدونهم الى هذه المعارف وهو النبي لا يجرم وجب على الانبياء أن يوجبوا عليهم
 الايمان بالانبياء والرسول (والقسم الثالث) من المباحث المتعلقة بالاديان ما يتعلق
 باليوم المستقبل وهو معرفة الآخرة وأحوال ما بعد الموت فهذه الاقسام الثلاثة
 أهم المهمات للانبياء والرسول في أن يشتغلوا بتعريف أحوالها وتبصير آثارها
 واعلم أن المهمات على قسمين أحدهما إزالة ما لا ينبغي والثاني تحصيل ما ينبغي والاول
 متقدم على الثاني لأن اللوح اذا حصل فيه نقوش فاعده فالواجب ازالة الناقص حتى يمكن
 تحصيل النقوش المعينة فيه ثانياً فثبت أن ازالة ما لا ينبغي متقدمة على تحصيل
 ما ينبغي فلهمذا السبب أول ما ذكره الله في القرآن هذه المراتب وهي سبعة فالمرتبة
 الاولى ازالة ما لا ينبغي وهو المراد بالثاني فلهمذا بدأ الله بذكره فقال هدى للمتقين
 واما سائر المراتب بعد ذلك فهي اشارة الى تحصيل ما ينبغي وأشرف ما يتعلق بالانسان
 هو النفس وأوسط المراتب البدن وأدونها المال فلهمذا ذكره بقوله هدى للمتقين
 قوله يؤمنون بالغييب فإن محصل الايمان هو القلب وبعده قوله ويقومون الصلاة لانها
 تتعلق بالبدن وآخره قوله وعمارزقناهم يتفقون لانه يتعلق بالمال ولما ذكر هذه
 الاحوال الاربعة المتعلقة بالالهيات اورد قهلاً يذكر مرتبتين تتعلقان بالنبوات فقال
 والذين يؤمنون بما أنزل اليك وهو اشارة الى وجوب الايمان بالرسول الحاضر ثم قال
 بعده وما أنزل من قبلك وهو اشارة الى وجوب الايمان بسائر الانبياء المتقدمين
 وعند هذا تم ما يحتاج اليه في باب النبوات ثم قال في المرتبة السابعة وبالاخرة هم
 يؤمنون وهو اشارة الى الايمان بالبعث والقيامة ثم لما ذكر هذه المراتب السبع وهي
 الاصول المتعلقة بالامس واليوم والغد فقد تحت المطلب وكملت المصالح فلهمذا قال
 بعده أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون وذلك لأن الانسان مادام يكون
 في الدنيا فهو في الطريق وأحسن أصول المسافرين أن يكون على هدى من معرفة
 الطريق واذا مات فقد وصل المسافر الى المقصد وحسن أحواله أن يكون قد أفلم
 في ذلك السفر وقاها بنابرات فثبت بما ذكرنا أن هذا الطريق في الدعوة أحسن الطرق
 فلما شئت قلنا بيان ما في هذه الشريعة من أنواع الامرار الالهية القدسية والانوار
 العلوية لطال الكلام فاكتمينا بما سبق من الكلام واقفه أعلم (الفصل الرابع) في بيان
 أن محمد عليه السلام أفضل من جميع الانبياء والرسول اعلم انبياء أن الرسول هو الذي
 يعالج الارواح البشرية وينقلها من الاشتغال بغير الله الى الاشتغال بعبادته فلما كان
 المراد من الرسالة والنبوة هو هذا المعنى فكل من كان جدوده هذه القوائد عنه أكثر

وأكل وجب القطع بأن رسالته أعظم وأكمل إذا عرفت هذا فنقول إن تأنيده دعوة
 موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني إسرائيل فقط وأما دعوة عيسى عليه
 السلام فكانه لم يظهر لها تأنيرا لآل أقل القليل وذلك لانا قطع بأنه ما دعا على الدين
 الذي يقول به هؤلاء النصارى لأن القول بالآل والابن والتثليث أجمع أنواع الكفر
 وألغى أناس الجاهل ومثل هذا لا يليق بأجهل الناس فمضى من الرسول العظيم
 المعصوم فعلن أنه ما كانت دعوته البتة إلى هذا الدين الخبيث وإنما كانت دعوته إلى
 التوحيد والتزبه ثم إن تلك الدعوة ما ظهرت البتة بل بقيت مطوية غير مبرورة فثبت
 أنه لم يظهر لدعوته إلى الحق أثر البتة أما دعوة محمد صلى الله عليه وسلم إلى التوحيد
 والتزبه فقد وصلت إلى أكثر بلاد المعمورة والناس قبل وصوله كانوا على الأديان
 الباطلة فعبدة الأصنام كانوا مستغلين بعبادة الطير والخشب والبهود كانوا في دين
 التشبيه وصناعة التزيير وترويج الأكاذيب والجحوس كانوا في عبادة الأوثان ونكاح
 الأقوات والبنات والنصارى كانوا في التثليث والصابئة كانوا في سبائهم الكواكب
 فكان كل أهل العالم كانوا معرضين عن الدين الحق والمذهب المصدق فلما أرسله الله
 إلى هذا العالم بطأت الأديان الخبيثة وفالت المصالحات القاسية وطلعت شجوس
 التوحيد وأقمار التزبه من قلب كل أحد وانتشرت تلك الأنوار في بلاد العالم فثبت
 أن تأنيده من محمد صلى الله عليه وسلم في علاج القلوب المريضة والنفوس الظلمات
 كان أتم وأكمل من تأنيده دعوة سائر الأنبياء فوجب القطع بأنه أفضل من جميع الأنبياء
 والرسل في كل ما يتعلق بالنبوة والرسالة وهذا برهان ظاهر من باب البرهان الذي
 فانا نحننا من حقيقة النبوة والرسالة ثم ينشأن كمال تلك الماهية ما يحدث لاحد
 من الأنبياء كما حصلت لمحمد صلى الله عليه وسلم (الفضل الخامس) في بيان أن ثبوت
 النبوة بهذا الطريق أقوى وأكمل من اثباتها بالمعجزات اعلم أن النفس بطريق المعجزات
 من باب البرهان الأدنى وهو الاستدلال بالآثر على المؤثر على سبيل الاجمال فانا نعرف
 بظهور المعجز عليه كونه مشرفا عند الله على الاجمال من غير أن نعرف كينونة ذلك
 الشرف وأما هذا الطريق الثاني فهو من باب برهان الكم وذلك لانا نعلم أن الامراض
 الروحية غلبة على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب وشاهد أن النبي صلى الله
 عليه وسلم معالج يؤثر علاجه ويشفي الحصة بقدر الامكان فهذا يدل على كونه
 طبيبا حاذقا في هذا الباب وحينئذ يظهر أنه عليه السلام لا حاجة به في معرفته
 إلى أن يكون عالما بالذات المنطق والطب والهندسة والحساب بل كونه عالما بما
 مشتغلا باستبصار دقائقها بما يضره في كونه مستغرقا في معرفة الله وعند هذا نزول
 جملة الشهات المذكورة في باب نقي النبوات فانه دلت المشاهدة في أنه عليه السلام
 كان طبيبا حاذقا في علاج هذه الامراض كما يشاء بل كان روحه قد ردت على قلب

طبائع أهل الدنيا فتقلهم من الباطل إلى الحق ومن الكذب إلى الصدق ومن الأديان
 الفاسدة إلى العقائد الصحيحة بقدر الإمكان وأما قولهم إن النسخ كلام لا فائدة فيه
 فنقول قد ذكرنا أن الشرائع على قسمين عقلية لا تقبل النسخ وسائدة ترجع
 إلى ما ذكرناه في قولنا التعظيم لأمر الله والنسخة على خلق الله ولما كان طريق النسخ
 عليهم ما لا لاجرم قال تعالى إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله وأما القسم
 الثاني وهو الشرائع الوضعية وهي الأحوال القابلة للنسخ فالفائدة في النسخ أن
 الإنسان إذا واطب على أمر من الأمور متعددة صار ذلك كالألوف المعتاد فبأن
 تلك الأعمال للآلاف والساعات للاخلاص والعبادة فيصعب إبدؤها بتغييرها إزالة لهذه
 الحالة وقولهم إن شرع القتل والهب لتقرير هذا المقصود بعيد فيقال لهم إن طلبة
 وعلاجه في الأصول المهمة انما يؤثر فيهم لو كان مقبول القول فوجب عليه تقرير
 هذا الطريق في الجزئيات الصغيرة ليس في النفع في الكليات الصغيرة وأما قولهم
 ألقاها التشبيه قد وردت في القرآن فنقول قد بينا أن مخالطة الجاهل بالهوى بالتزويه
 المحض مشكل فوجب المسير إلى طريقة متوسطة بين التصريح بالتشبيه وبين
 التصريح بالتزويه ليكون قوة مقبولة عند الجمهور وإلى هنا من المطالب العالمة
 (مسئله) فإن قلت أن بعض الأخبار والآيات تطرق إليها تأويلات في كيفية
 اختلاف الظاهر والباطن فإن الباطن إن كان مناقضا للظاهر فبطل الشرائع
 وهو قول من قال إن الحقيقة خلاف الشرع وهو كفر لأن الشريعة عبارة عن الظاهر
 والحقيقة عبارة عن الباطن وإن كان لا يتناقض ولا يخالفه فهو فيزول به الانقسام
 ولا يكون للشرع سر يفتى بل يكون الخفي والجلي واحدا فاعلم أن هذا السؤال يحرك
 قطبا عظيما ويجعل إلى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه
 الكتب ولكن إذا انجز الكلام إلى تحريك خيال في مناقضة الظاهر للباطن فلا بد
 من كلام وجيز في حله فمن قال إن الحقيقة بخلاف الشريعة أو الباطن بخلاف الظاهر
 فهو إلى الصغرى أقرب منه إلى الإيمان بل الأسرار التي يختص المخبرون بدركها
 ولا يشارونهم الا كثر من في علمها ويمتنعون من اقتنائها اليهم ترجع إلى خمسة
 أقسام الأول أن يكون الشيء في نفسه دقيقا تنكح أكثر الأفهام عن دركه فيختص
 بدركه انطواء عليهم أن لا يفتشوا إلى غير أهله اذ يصير ذلك فتنة عليهم حيث
 تقصر انهماسهم عن الدرك واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عن بيانه من هذا القسم فإن حقيقته مما تكل الأفهام عن دركه ولا تطن أن ذلك
 لم يكن مكتوبا فكل رسول الله صلى الله عليه وسلم فلن من لم يعرف الروح فكانه لم يعرف
 نفسه فكيف يعرف به ولا يعبد أن يكون ذلك مكشوف لبعض الأولياء والعلماء
 وإن لم يكونوا أنبياء لكانهم يتأدبون بأدب الشرع فيسكنون عما سكت النبي

صلى الله عليه وسلم قبل في صفات الله تعالى من الخلق ما ينصرف إلى الجاهل من درك
 ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها إلا الظواهر لا تفهام من العلم والقدرة
 وغيرهما حتى فهموا الخلق بنوع مناسبة فهموا إلى علمهم وقدروهم إذ كل لهم
 من الأوصاف ما يسمي على قدرته فيسويهمون ذلك بنوع مناسبة ولو ذكر من صفاته
 ما ليس للخلق ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه بل لذة الجاهل إذا ذهبت كبرت للصبي
 أوالعبد لم يفهموا إلا المناسبة إلى لذة المعلوم الذي يدركه ولا يكون ذلك فهو على
 التحقيق والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدروهم أكثر من المخالفة بين لذة الجاهل
 والأكل وبالجملة فلا يدرك الإنسان الانقضاء صفات نفسه عما هو حائره في الحال
 أو عما كان له من قبل ثم بالمقابلة إليه يفهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بان يفهم ما ناقضه
 في الشرف والكمال فليس في قوة البشر إلا أن يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من
 الفضل والدم والقدرة وغيرهما من الصفات مع التصديق بأن ذلك أذل وأشرف فيكون
 معظم تفهمه على صفات نفسه لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال والملك
 قال صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وليس المعنى به
 أنه أبجز عن التعبير بأدركه بل هو اعترافه بالقصور عن إدراكه كنهه جل جلاله
 ولذلك قال بعضهم ما عرف الله بالحقيقة سوى الله تعالى وقال الصديق رضي الله عنه
 الجسد لله الذي لم يجعل سبيلا إلى معرفته إلا بالجزء من معرفته وتربيع إلى الغرض
 وهو أن أحد الأقسام ما يكل عن دركها لفهام ومن جعلته الروح وبعض صفات الله
 تعالى ولعل الإشارة إلى مثله قوله صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى سمع من جهابذة من نور
 لو كشفها لأحرقت أنوار سموات وجهه كل ما أدركه بعينه القسم الناف من الخطيئات
 التي يمنع الأنبياء والمديقون عنه هو منهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره بعسر
 بأكثر المسقين ولا يضرب بالأنبياء والمديقين وسر الله الذي منع أهل العالم به عن
 افشائه من هذا القسم ولا يبعد أن يكون ذكره من الحقائق فخر أيعض الخلق
 كما يضرب نور الشمس بأبصار الخفافيش ورياح الورد بالجمل وكيف يعده هذا وقولنا
 أن الكبر والمعاصي والزنا والشرو رضاء الله تعالى وإرادته ومشيئته حق في نفسه
 وقد أنشأ سماعه يقوم إذا وهم ذلك عندهم دلالة على السفة وتقبض الحكمة والرضا
 بالشيء والظلم وقد ألد أحد ابن الزاوي وطائفة من الخذولين بثل ذلك وكذلك سر الله
 ولأنهم لو أنهم عتدوا أكثر الخلق بجزالة تصرفاتهم هم من ذلك ما ينزل ذلك الوهم
 عندهم ولو قال قائل إن القسامة لو ذكر ميثاقها وانهم ساعدوا أنفسهم أو أكثر أو قل
 لكان مفهوما ولكن لم يذكر ميثاق العباد وشوقهم العسر وقطع المسئلة بها بعيدة
 فيطول الأمر وإذا استطالت النفوس وقت العقاب قل أكثرائها وألغائها كانت قريبة
 في علم الله تعالى ولو ذكرت لمظلم الخوف وأعرض الناس عن الإعمال وغربت الدنيا

وهذا المعنى لو اتجه وصح يكون مثالا لهذا القسم (القسم الثالث) أن يكون الشيء
بحيث لو ذكر صريح الفهم ولم يكن فيه ضرر ولكن يمكن عنه على سبيل الاستعارة
والزمن ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب ولمصلحة في أن يعظم وقع ذلك الأمر
في قلبه كما لو قال قائل رأيت فلانا يعلد الدرة في أعناق الخنازير وكنت به بمن أختاه العلم
وبث الحكمة إلى غير أهلها فالمستمع قد يسبق إلى فهمه ظاهره والمحقق إذا نظر وعلم
أن ذلك الإنسان لم يمكن معه ذلك ولا كلف في موضعه خنزير تفطن لذلك الأمر
الباطن فتفاوت الناس في ذلك ومن هذا القول الشاهر .

وعلان خبط وأخر حائل * متقابلان على السهام الأولى

الأول يسبح ذلك ثرة مدبر * ويخط صاحبه ثياب القبل

فانه صبر عن سبب ما وى في الأقبال والادبار جليل صافين وهذا التوجع يرجع إلى
التعبير عن المعنى بالصورة التي تضمن من المعنى أو مشبه ومنه قوله صلى الله عليه وسلم
إن المسجد ليترى من النخامة كما تترى البلدة في النار وأنت ترى أن مساحة المسجد
لا تنقص من النخامة ومعناه أن روح المسجد ومعناه كونه معظما وروى النخامة تصغير
فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لا اتصال بأجزاء البلدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم
وسلم أما يفتنى الذي يرفع رأسه قبل الإمام أن يقول رأسه وأسن حار وذلك من حيث
الصورة قطم لم يكن ولا يكون ولا يمكن من حيث المعنى هو كائن إذا برأ من الحمار لم يكن
بجسده لونه وشكله بل بخاصيته وهو للبلدة والحق وهو المقصود دون الشكل الذي
هو قالب المعنى إذ من غاية الحق أن يصحح بين الاقتداء والتقدم فانها معاقتان وانما
يعرف هذا السر على خلاف الظاهر أما بدل عقل أو شري أما العظم فهو أن يكون
حاله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع
الرحمن فإذا اقتسنا عن صدور المؤمنين فلم نجد فيها أصابع علم أنه كناية عن القدرة التي هي
سر الأصبع وروحها الخفي وكفى بالأصبع عن القدرة لأن ذلك أعظم وقعا في تفهيم
تمام الاقتدار ومن هذا القبيل كنيته عن الاقتدار بقوله تعالى انما قولنا لشيء إذا
أردناه أن نقول له كن فيكون فان ظاهره يمنع ادقوله ~~ممكن~~ ان كان خطابا مع الشيء
قبل وجوده فهو محال إذ المعلوم لا يفهم الخطاب حتى يمثل وان كان بعد الوجود
فهو مستغن عن التكون ولكن لما كانت هذه الكناية أو وقع في النفس في تفهيم غاية
الاقتدار وحمل اليه وانما المدلول بالشرع فهو أن يكون اجراءه على الظاهر محكما ولكن
يروي أنه أراد به غير الظاهر كافي فيسبب قوة تعالى أنزل من السماء ماء فسات أودية
بقدره الآية وان معنى الماء هو القرآن ومعنى الأودية القلوب وان بعضها أحقل شيا
كثيرا وبعضها أشيا أقل بلا وبهذه الماحتمل وان يمثل الكفر فانه وان ظهر
وطفا على رأس الماء فانه لا يثبت والهداية التي تنفع الناس تمكث وفي هذا التفسير تعمق

جماعة كانوا اودى الى آخره من الميزان والصراط وغيرهما وهو دعة الظاهر نخل
 ذلك بطريق الرواية وجرأوه على الظاهر غير محال فيجب اجرأوه على الظاهر (القسم
 الرابع) أن يدرك الانسان الشيء بجمله ثم يدركه تفصيلا بالتصديق والتفوق بأن يصبر
 حالاً ملائمة فيتعاقب العلمان ويكون الاول كالنشر والثاني كالباب والاول كالظاهر
 والآخر كالباطن وذلك كما يمثل الانسان في عينه شخص في الظل أو على البعد
 فيحصل له نوع علم فاذا رآه بالقرب أو بعد زوال الظلام أدركه معرفة بينة ما ولا يكون
 الاخير هذا الاول بل هو استكمال له وكذلك في العلم والايان والتصديق إذ قد يستحق
 الانسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه به عند الوقوع
 أكمل من تحققه قبل الوقوع بل للانسان في الشهوة والعشق وسائر الاحوال ثلاثة
 احوال متفاوتة وادراكات متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والآخر
 عند وقوعه والآخر بعد نصرته فان تحققه بالوجود بعد زواله يحاطف التصديق به قبل
 الزوال فكذلك من علوم الدين ما يكون ذوقاً فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة
 الى ما قبل ذلك ففرق بين علم الكريش بالعمدة وبين علم الصبح بها ففي هذه الاقسام
 الاربعة متفاوت الخلق وليس في شيء منها باطن يتألف الظاهر بل يحمله ويكمله كما يتم
 الملب القشر (القسم الخامس) أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالظاهر القهرم
 يتف على الظاهر فيعده نطقاً والبصير بالحق يدرك السر فيه وهذا كقول القائل
 قال الجدار لو تلمت شققي قال سل من يدق في قلبه تركني وراي الجدار الذي ورائي فهذا
 يعبر عن اسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها ولا ترض انيابا طوما
 اذكرها قالتا انينا طامعين فالبلد يشق في فهمه الى أن يقدر لهما حياة وعقلا وفهما
 للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه الارض فتصير بصوت وحرف فتقول انينا
 طامعين والبصير يعلم ان ذلك لسان الحال وانه كناية عن كونهما صغيرين بالصعوبة
 ومضطربا الى التصغير ومن هذا قوله تعالى وان من شيء الا ايسر بحمده فان البلد يشق
 فيه الى أن يقدر للجماد حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبعان اقمه ليحرق
 نسيجه والبصير يعلم انه ما يريد به نطق اللسان بل كونه مسجواً بوجوده ومقدساً بانه
 وشاهد ابو حنيفة الله تعالى كما قيل وفي كل شيء آية تدل على انه واحد
 وكما يقال هذه السعة الحكمة تشهد اصحابها بحسن التدبير كمال العلم لا يبعث انها
 تقول أشهد ولكن بالذات والحاز وكذلك ما من شيء الا هو محتاج في نفسه الى وجود
 يوجد ويقيه ويديم واصافه ويرى في اطوارها فهو بحاجة بشهد تلحقه بالتدبير
 يدركه شهادته وبالصائدون الحامدين على الطواهر وان قال تعالى وانهم
 لا تفقهون نسيجهم اما القاصرون فلا يفقهون كنهه وكاله اذ كل شيء شهادته
 شق هي تقديس اقه ونسيجه ويدرك كل واحد بقدر ذوقه وبصيرته وتعداد تلك

الشهادات لا يليق بعلم المعاملة فهذا الفن أيضا مما تتفاوت ارباب الطواهر وارباب
 البصائر في علمه ويظهر به مضارقة الباطن للظاهر وفي هذا المقام لارباب اللهالات
 اسراف واقصاد في مسرف في دفع الطواهر انتهى الى تغيير جميع الطواهر أو أكثرها
 حتى حملوا قوله تعالى وتكلمنا أيديهم وتشهد أربابهم وقوله تعالى وقالوا لعلنا
 لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وكذلك الخطابات التي تجزي
 من منكر ونكير وفي الميزان وفي الحساب ومناظرات أهل النار وأهل الجنة في قوله
 أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله في عروان كل ذلك لسلطان الحال وغلا آخرون
 في حسم الباب منهم أحمد بن حنبل حتى مضى من تأويل قوله تعالى كن فيكون
 وزعموا أن ذلك خطاب بصرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كل مكنون
 حتى سمعت بعض أصحابه قال أنه حسم باب التأويل الاثلاثة ألقاظ قوله عليه
 السلام اعجز الاسوديين الله في الارض وقوله قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع
 الرحمن وقوله اني لاجد نفوس الرحمن من جانب اليمن ومال الى حسم الباب ارباب
 الطواهر والقيل بأحمد بن حنبل أنه علم ان الاستواء ليس هو الاستقرار والقول ليس
 هو الاتقال ولكنه منع من التأويل حسم الباب ورعاية لصلاح الخلق فإنه اذا فتح
 الباب السبع انظر على الواقع وخرج الارض من الضبط وجاوز الاقتصاد اذا حسم
 الاقتصاد لا يضبطل ولا بأس بهذا الزعم ويشهد له سيرة السلف فانهم كانوا يقولون
 اقرؤها كما جاءت حتى قال مالك الشافعي من الاستواء الاستزاء معاهم والكيفية مجبولة
 والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وذهب طائفة الى الاقتصاد فقروا باب التأويل
 في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وترى كوا ما يتعلق بالآخرة على طواهرها ومنهوا
 من التأويل وهم الاشعية وزاد المعتزلة عليهم حتى أقولوا من صفات الله تعالى الرؤية
 وأقولوا كونه جميعا بصيرا وأقولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد وأقولوا عذاب القبر
 والميزان والصراط ووجه من أحكام الآخرة ولكن أقروا بمشرا الاجساد وبالجنسة
 واشتغالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة وبالنار
 واشتغالها على جسم محسوس بحرق الجلود وبذيب الشهور ومن رقيقهم الى هذا
 الحد زاد الفلاسفة فأقولوا كل ما ورد في الآخرة ورد في الآلام عقلية روحانية وذات
 عقلية وأكثر واحشر الاجسام وقالوا تبقى النفوس وانها تكون امام عذبة وامانة
 بعذاب ولهم لا يدرك بالجنس وهؤلاء هم المسرفون وحد الاقتصاديين هذا الالهلال
 وبين جهل الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور
 بنور الهني لا بالسعاع ثم اذا انكشف ثقتهم أسرا بالامور على ما هي عليه تطلوا الى السمع
 والالفاظ الواردة فمما افاق ما شاهد به بنور اليقين قزروه وما خالف أقولوه فاما من
 يأخذ معرفة هذه الامور من السمع الجرد فلا يستقر له فيه قدم ولا يتعين له موافق

بالإتيان بالتصريح على السمع الجبرد مقام أحد بن حنبل والآن فكشف الظاهر من حد
 الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المصنفات والقول فيه بطول فلا تخوض
 فيه (إلى هنا من أسرار العلوم) من كتاب قواعد العقائد وهو الكتاب الثاني من أربع
 العبادات قوله تعالى (الله نور السموات والأرض مثل نور شمسة تشرق في موضع
 المسباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة
 لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من
 يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم) اعلم أن الكلام في هذه الآية
 صرت على فصول الفصل الأول في إطلاق اسم النور عليه تعالى اعلم أن لفظ النور
 موضوع في اللغة لهذه الكيفية القائمة من الشمس والقمر والنار على الأرض والجدار
 وغيرهما وهذه الكيفية بتجسيم أن تكون الها لوجود أحد هاتين الكيفيتين
 أن كانت عبارة عن الجسم كان الدليل الدال على حدوث الجسم دال على حدوثها
 وإن كانت عرضا فثبت حدوث الجسم لزوم حدوث جميع الأعراض القائمة بالجسم
 ولكن هذه المقدمة تحتاج إلى بعد الدلالة على أن الخلق على الله تعالى محال
 وثانيها أنسوا مطلقا النور هو الجسم أو أم حالي في الجسم فهو منقسم لأنه أن مسكان
 جسميا فلاشأنه ينقسم وإن كان حاله فالحال في المنقسم منقسم وعلى التقديرين
 النور منقسم وكل منقسم قائم يفتقر في نفسه إلى شئ آخر له واحد من أجزائه
 غيره وكل منقسم وفي نفسه مفتقر إلى الغير المفتقر إلى الغير يمكن له حدوث للغير
 فالنور يحدث فلا يكون الها وثانيها أن هذا النور المحسوس لو كان هو الله
 لوجب أن لا يزول هذا النور ولا امتناع الزوال عليه تعالى ورابعها أن هذا النور يقع
 بطول الشمس والكواكب وذلك على الله تعالى وخامسها أن هذه الأنوار لو كانت
 أزلية لكانت إما متحركة أو ساكنة لا جاز أن تكون متحركة لأن الحركة معناها
 الانتقال من مكان إلى مكان فالحركة مسبوبة بالحصول في المكان الأول والأزلي
 ينتج أن يكون مسبوبا لغيره فالحركة الأزلية محال ولا جاز أن تكون ساكنة فإن
 السكون لو كان أزليا لكان بمنع الزوال لكن السكون يمكن الزوال لا تارى الأنوار
 تنتقل من مكان إلى مكان فذلك على حدوث الأنوار وسادسها أن النور إما
 أن يكون جسميا أو كيفية قائمة بالجسم والأول محال لأنه لا ينفصل عن الجسم جمعا
 مع الذلول عن كونه نورا لأن الجسم قد يستدير بعد أن كان مغلفا فثبت الثاني لكن
 الكيفية القائمة بالجسم محتاجة إلى الجسم والاحتياج إلى الغير لا يكون الها وبمجموع
 هذه الدلائل يطل قول المانوية الذين يعتقدون أن الله هو النور الأعظم وأما الجمعية
 المسترفون بصحة القرآن فيصنع على فساد قولهم بوجود الأول قوله تعالى ليس كنه
 شيء لو كان نورا لجل ذلك لأن الأنوار كلها مماثلة الثاني أن قوله تعالى مثل نور

صريح في أنه ليست ذاته نفس النور بل النور مضاف إليه وكذا قوله يهدي الله النور
 من يشاء فان قيل قوله الله نور السموات والارض يقتضي ظاهره أنه في ذاته نور وقوله
 مثل نوره يقتضي أن لا يكون هو في ذاته نوراً فينبغي ما تناقض قلنا قطيع هذه قولك زيد
 كرم وجوده ثم تقول يعيش الناس بكرمه وجوده وعلى هذا الطريق لا تناقض الثالث
 قوله تعالى وجعل الظلمات والنور وذلك صريح في أن ماهية النور مجعولة لله تعالى
 فيستحيل أن يكون الاله نوراً فثبت أنه لا بد من التأويل والعلماء ذكروا فيه وجوهاً
 أحدها أن النور سبب لظهور الهداية كذلك سبب لظهور الهداية لما شاركت
 النور في هذا المعنى صرح إطلاق اسم النور على الهداية وهو كقوله تعالى الله ولي الذين
 آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور وقوله أفس كان مبيناً حينئذ وجعلنا له نورا
 وقال ولكن جعلناه نوراً ثم يهدي به من يشاء من عباده فقول الله نور السموات أي
 ذو نور السموات والنور هو الهداية والهداية لا تحصل إلا لأهل السموات والارض
 فالخلاصة أن المراد الله مادي أهل السموات والارض بحكمة بالغة وبجة نيرة وهو
 قول ابن عباس والاكثرين وثانيها المراد أنه مدبر السموات والارض فوصف نفسه
 بذلك كما يوصف الرئيس العالم بأنه نور البلد فانه إذا كان يديرهم تدبر احساناً فهو لهم
 كالنور الذي يهدي به إلى مسلك الطريق قال جرير وأنت لنا نور وبغيت وصحة •
 وهو اختيار الاصم والراجح وثالثها المراد ما ظلم السموات والارض على التركيب
 الاحسن فانه قد يعبر بالنور عن النظام يقال ما رأى الامر نورا وراجعاه معناه مشور
 السموات والارض ثم ذكرنا في هذا القول ثلاثة أوجه أحدها أنه نور السموات
 بالملائكة والارض بالانبياء والعلماء والثاني نوره ما بالشمس والقمر والكواكب
 والثالث زين السماء بالشمس والقمر والكواكب وزين الارض بالانبياء والعلماء وهو
 مروى عن أبي بن كعب والحسن وأبي العالية والاقرب هو القول الاول لأن قوله في
 آخر الآية يهدي الله لنور من يشاء يدل على أن المراد بالنور الهداية إلى العمل والعمل
 واعلم أن الشيخ الفزاري صنف في نفسه من هذه الآية الكتاب المسمى بمسكة الانوار
 وزعم أن الله نور في الحقيقة بل ليس النور الا هو وإنما نقل محصل ما ذكره مع زوائد
 كثيرة تقوى كلامه ثم نظره في محنته وفشاده على سبيل الانصاف فقال اسم النور انما
 يقع على الكيفية الفاضلة من الشمس والقمر والنار على غلواها الاجسام الكسفة
 فقال استنارت الارض ووقع نور الشمس على التراب ونور السراج على الخائط ومعانوم
 أن هذه الكيفية انما اختصت بالفضيلة والشرف لان المربيات تصير بهيم ظاهرة
 منجية ثم من المعلوم أنه كما توقف أدراك هذه المربيات على كرمها مستنيرة فكذلك يتوقف
 على وجود العين الباصرة اذ المربيات بهما استنارتها لا تكون ظاهرة في حق العلميان
 فقد ساءى الروح الباصرة النور الظاهر في كونه ركناً لا بد منه لظهوره ثم رجع عليه في أن

الروح الباصرة في المعركة وهما راية الادراك والادراك خارج فليس يدرك ولا به
للادراك قبل هذه الادراك فكان وصف الانوار بالنور الباصر أحق منه بالنور
البصر فلا يجرم أطلقوا اسم النور على نور العين البصرة فقالوا في الغفاس ان نور عينه
ضعيف وفي الاغشى انه ضعف نور بصره وفي الاغشى انه قد نور بصره اذا ثبت هذا
فقد قول ان للادراك ان بصره وبصرة فالبصر هو العين الطاهرة المدركة للاضواء والالوان
والبصرة هي القوة العاقلية وكل واحد من الادراكين نور يقضي ظهور المدرك فكل
واحد من الادراكين نور الا ان نور العين حيوي لم يحصل شيء منها في نور العقل والغزالي
ذكر من باب عدة ونحن جعلناها مشربين الاول ان القوة الباصرة لا تدرك نفسها ولا
تدرك ادراكها ولا تدرك آلتها أما أنها لا تدرك نفسها ولا ادراكها فلا تدرك القوة الباصرة
وادراك القوة الباصرة لا تدرك من الامور البصرة بالعين الباصرة وأما أنها لا تدرك آلتها
فهو العين والقوة الباصرة بالعين لا تدرك العين أما القوة العاقلية فانها تدرك آلتها
تدرك ادراكها كما هو تدرك آلتها في الادراك وهو القلب والخيال فثبت أن نور العقل
أدرك من نور البصر الثاني أن القوة الباصرة لا تدرك الكليات والقوة العاقلية تدركها
فمدرك الكليات أشرف من مدرك الجزئيات أما ان القوة الباصرة لا تدرك الكليات
فلان القوة الباصرة تلو أدركت كل ما في الوجود فهي ما أدركت الكليات لان الكليات
عبارة عن كل ما يمكن دخوله في الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل وأما ان القوة
العاقلية تدرك الكليات فلاننا نعرف أن الأشخاص الانسانية مشتركة في الانسانية
ومختلفة بخصوصياتها وما به المشاركة غير ما به المماثلة فالانسانية من حيث انها
انسانية أمر مشترك لهذه الشخصات فتدركها الماهية والكليات وأما ان ادراك
الكليات أشرف فلان ادراك الكليات مجتمع التفسير وادراك الجزئيات واجب
الثقة بولان ادراك الكليات تضمن ادراك الجزئيات الواقعة تحته لان ما ثبت لاهية
يثبت للجميع أفرادها ولا يتفكك فثبت أن الادراك العقلي أشرف الثالث الادراك
الحسي غير منتج والادراك العقلي منتج فوجب أن يكون الادراك العقلي أشرف أما أن
الادراك الحسي غير منتج فلان من أحس بشيء لا يكون ذلك الاحساس مسببا لحصول
احساس آخر بل لو استعمل آلة الحس مرة لاحس به مرة أخرى ولكن ذلك لا يكون
اتجاها الاحساس لاحساس آخر وأما أن الادراك العقلي منتج فلاننا اذا عقلنا أمورا
شركناها في عقلنا فوصلنا بتركيبها الى اكتساب علوم أخرى وهكذا كل تعقل حاصل
فانه يمكن التوصل به الى تعقل آخر لا الى نهاية فثبت أن الادراك العقلي
يتبع لها فوجب أن يكون أشرف الرابع الادراك الحسي لا يتبع الامور الكثرية
والادراك العقلي يتبع لها فوجب أن يكون الادراك العقلي أشرف أما أن الادراك
الحسي لا يتبع لها فلان البصر اذا توجه الى عليه ألوان كثيرة عجز عن تمييزها فادرك لونا

بكثرة حاصل من اختلاط هذه الالوان والسمع اذا اتت عليه كلمات كثيرة التنبس
 عليه تلك الكلمات ولم يحصل التمييز وأما أن الادراك العقلي يتسع لها فلا ن كل من كان
 يخصص له العلوم أكثر كانت قدرته على كسب الحد يد أسهل وبالعكس وذلك فيجب
 الحكم بان الادراك العقلي أشرف الخامس القوة الحسية اذا أدركت المنسوسات
 القوية ففي ذلك تجوز عن ادراك الضعيفة فان من سمع الصوت الشديد ففي تلك الحالة
 لا يمكنه أن يسمع الصوت الضعيف والقوة العقلية لا يشغلها معقول عن مدعول
 السادس القوى الحسية تضعف عند ضيق الاربعين وتضعف عند كثرة الافكار
 المتى هي توجب استئلاء النفس على البدن الذي هو عرجب لخزابه البدن والقوى
 العقلية تقوى بعد الاربعين وتقوى عند كثرة الافكار الموجبة لخراب البدن فدل
 ذلك على استئلاء القوة العقلية عن هذه الآلات واحتياج القوى الحسية اليها السابع
 القوة الباصرة لا تدرك المرئي مع القرب القريب ولا مع البعد البعيد والقوة العقلية
 لا يختلف حالها بحسب القرب والبعد فانها تترقى الى ما فوق العرش وتزل الى ما تحت
 الثرى في أقل من لحظة واحدة بل تدرك ذات الله وصفاته مع كونه متزهة عن القرب
 والبعد والجهة فكانت القوة العقلية أشرف الثامن القوة الحسية لا تدرك من
 الأشياء الا ظواهرها فاذا أدركت الانسان ففي الحقيقة ما أدركت الانسان
 بل انما أدركت السطح الظاهر من جسمه واللون القائم بذلك السطح والاتصال ليس
 الانسان عبارة عن مجرد السطح واللون فالقوة الباصرة عاجزة عن الغوص في الباطن
 فاما القوة العقلية فليست كذلك فان باطن الأشياء وظواهرها بالنسبة اليها على السواء
 فانها تدرك البواطن والظواهر وتقوم فيها وفي آجزائها فكأنات القوة العاقلة تورا
 بالنسبة الى الباطن والظاهر وأما القوة الباصرة فهي بالنسبة الى الظواهر نور
 وبالنسبة الى البواطن ظلمة فكانت القوة العاقلة أشرف من القوة الباصرة التاسع
 أن مدرك القوة العاقلة هو الله وجميع أفعاله ومدرك القوة الباصرة هو الالوان
 والاشكال فوجب أن تكون نسبة شرف القوة العاقلة الى شرف القوة الباصرة
 كنسبة شرف ذات الله الى شرف الالوان والاشكال العاشر القوة العاقلة
 تدرك جميع الموجودات والمعدومات والماهيات التي هي معروضات الموجودات
 والمعدومات ولذلك قد أحاطت بجميع الامور فان أول حكمها أن الوجود والعدم
 لا يتبعان ولا يرتفعان وذلك مسبوق لا محالة بتصور معنى الوجود والعدم فكانها
 بهذين الوصفين قد أحاطت بجميع الامور من بعض الوجوه وأما القوة الباصرة فانها
 لا تدرك الاضواء الا انوارها من أخس عوارض الاجسام والاجسام أخس من
 الجواهر الروحية فكان متعلق القوة الباصرة بأخس الموجودات وأما متعلق القوة
 العاقلة فهو جميع الموجودات والمعدومات فكانت القوة العاقلة أشرف الحادي عشر

القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد والقوة الباصرة لا تقوى على
 ذلك أما أن القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير فذلك لأننا انضم الجنس إلى الفصل
 فنحدث منها طبيعة نوعية واحدة وأما أن تقوى على تكثير الواحد فذلك لأننا أخذنا
 الإنسان وهو ماهية واحدة فنقسمها إلى مفهومات أو إلى عوارضها اللازمة
 وعوارضها المتعارفة ثم قسم مفهوماتها إلى الجنس وبنس الجنس والفصل وفصل
 الفصل وبنس الفصل وفصل الفصل والجنس وإلى سائر الأجزاء المفهومة التي لا تعد من
 لأجناس ولأن الفصول ثم لا تزال تأتي بهذا التقسيم في كل واحد من الأقسام
 المذكورة حتى تنتهي من تلك المركبات إلى البساطة الحقيقية ثم تعبر في العوارض
 اللازمة أن تلك العوارض مفردة أو مركبة أو لازمة أو بوساطة أو بواسطة وبغير
 واسطة فالقوة العاقلة كلهم انضمت في أعماق الماهيات وتغلغل في أودعرت كل واحد
 من أجزائها عن صاحبه وأزالت كل واحد منها في المكان اللائق به وأما القوة الباصرة
 فلا تطلع على أحوال الماهيات بل لا ترى إلا عوارضها ولا تدرك ما هو وكيف هو
 فظهر أن القوة العاقلة أشرف للثاني من القوة الباصرة تقوى على إدراكات غير
 متناهية والقوة الحاسة لا تقوى على ذلك بيان الأول من وجوه القول: القوة العاقلة
 يمكنها أن تتوسل بالمعارف الحاضرة إلى استنتاج الجهولات ثم انما تفصل
 النتائج مقدمات في نتائج أخرى لا إلى نهاية وقد عرفت أن القوة الحاسة لا تقوى على
 الاستنتاج أصلا الثاني القوة العاقلة تقوى على تعقل مراتب الاعداد ولا نهاية لهما
 الثالث أن القوة العاقلة يمكنها أن تعقل نفسها وأن تعقل أنما عقلت وكذلك إلى غير
 النهاية الرابع النسب والاضافات غير متناهية وهي معقولة لا محسوسة فظهر أن القوة
 العاقلة أشرف الثالث عشر الإنسان بقوة العاقلة يشترك في ادراك
 الحقائق وقوته الحاسة يشترك لهما ثم والتسبة معتبرة فكانت القوة العاقلة أشرف
 الرابع عشر القوة العاقلة غنية في ادراكها الحسي إلى وجود المحسوس في الخارج والغنى
 والقوة الحاسة محتاجة في ادراكها الحسي إلى وجود المحسوس في الخارج والغنى
 أشرف من المحتاج الخامس عشر هذه الموجودات الخارجة تجلدها وتوابعها وانما
 محتاجة إلى الفاعل والفاعل لا يمكنه الايجاد على سبيل الاتقان الا بعد تقدم العلم
 فاذا وجود هذه الاشياء في الخارج تابع للادراك العقلي اما الاحساس بها فلا ذلك
 أنه تابع لوجودها في الخارج فاذا القوة الحاسة تابع تتبع القوة العاقلة السادس
 عشر القوة العاقلة غير محتاجة في التعقل إلى الاسكات بل دليل أن الإنسان لو استلقت
 حواسه الحس فانه يعقل أن الواحد نصف الاثنين وأن الاشياء المساوية تأتي واحدة
 تساوية وأما القوى الحاسة فانها محتاجة إلى الآلات المتكثرة والغنى أفضل من
 المحتاج السابع عشر الادراك البصري لا يحصل إلا للشيء الذي له لبهات ثم انه

غير منصرف في كل الجهات بل لا يتناول الا المقابل أو ما في حكم المقابل واحسن رتبة
بقولنا ما في حكم المقابل عن أمور أربعة الاول العرض فانه ليس في مكان ولكنه
في حكم المقابل لاجل كونه قائما بالجسم الذي هو مقابل الثاني رؤية الوجه
في المرأة فان الشعاع يخرج من العين الى المرأة ثم يرتد منها الى الوجه فيصير الوجه
مرئيا وهو بهذا الاعتبار كالقابل لنفسه الثالث رؤية الانسان فقهاء اذا جعل احد
المرأتين محاذية لوجهه والاخرى لقفاه الرابع رؤية ما لا يقابل بسبب انعطاف
الشعاع في الرطوبات كما هو مشروح في علم المناظر وأما القوة العاقلة فانها مبرأة عن
الجهات فانها تعقل بالجهة والجهة ليست في الجهة وكذلك تعقل أفعالها ما بان يكون
في الجهة ولا يكون فيها وهذا لا يرد لا يصح الا بعد تعقل معنى قولنا ليس في الجهة
الثامن عشر القوة الباصرة تميز عند الخطاب أما القوة العاقلة فانه لا يميزها شيء أصلا
فكانت أشرف التسامع عشر القوة العاقلة كالأمير والقوة الحساسة كالخادم والأمير
أشرف من الخادم وتقرر الامارة والخدمة مشهور العشرون القوة الباصرة قد تقاطع
كثيرا فانها تدرك المتحرك ساكنا وبالعكس كالجالس في السفينة فانه قد يدرك السفينة
المتحركة ساكنة والسطح الساكن متحركا ولولا العقل لما تميز خطأ البصر عن صوابه
والعقل حاكم والحس محكوم فثبت بما ذكرنا أن الادراك العقلي أشرف من الادراك
البصري فكل واحد من الادراكين يقتضى الظهور الذي هو أشرف خواص النور
فكان الادراك العقلي أولى بكونه نوراً من الادراك البصري واذا ثبت هذا فنقول هذه
الانوار العقلية قسمان أحدهما واجب الحصول عند سلامة الاحوال وهو التعقلات
الفطرية والثاني ما يكون مكتسبا وهو التعقلات النظرية أما الفطرية فليست هي
من لوازم جوهر الانسان لانه حال الطفولية لم يكن عالما بالنبذة فهذه الانوار
الفطرية انما حصلت بعد أن لم تكن فلا بد لها من سبب وأما النظرية فمعلوم
أن الفطرة الانسانية قد يعتريها الزيف في الاكثرواذا كان كذلك فلا بد من هاد
ومرشد ولا مرشد فوق كلام الله وفوق ارشاد الانبياء فتكون منزلة آيات القرآن
عند عين العقل بمنزلة نور الشمس عند عين الباصرة اذ به يتم الابصار فكما يسمى نور
الشمس نورا فبالاخرى أن يسمى القرآن نورا ونور القرآن يشبه نور الشمس ونور
العقل يشبه نور العين فهم ناذيظهر معنى قوله تعالى فاستموا لله ورسوله والنور الذي
أمرتنا وقوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نوراً مبينا واذا ثبت أن بيان
الرسول أقوى من نور الشمس وجب أن تكون نفسه القدسية أعظم في النورية
من نور الشمس فكما أن الشمس في عالم الاجسام تفقد النور لغيرها ولانفسه تفقد
من غيرهما فكذلك نفس النبي تفقد الانوار العقلية لاسرائاف النفس البشرية ولا تفقد
النور العقلي من شيء من الانفس البشرية فلذلك وصف الله تعالى الشمس بأعرج

حيث قال وجعل فيها سراجا ونورا وصفا هذا أصلي الله عليه وسلم بأصراج
 منير إذا عرفت هذا فنقول ثبت بالشواهد العقلية والنقلية أن الأنوار الخاصة
 في أرواح الانبياء عليهم السلام مقبست من الأنوار الخاصة في أرواح الملائكة مثال
 تعالى ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح الأمين
 على قلبك وقال قل نزل به روح القدس من بينك بالحق وقال علم شديد القوى وقال إن هو
 الاوصى بوحى والوحى لا يكون الا بواسطة الملائكة فاذا جعلنا أرواح الانبياء أعظم
 استنارة من الشمس وأرواح الملائكة التي هي كالمعادن لا نور مقول الانبياء لا بد
 أن تكون أعظم من أنوار أرواح الانبياء لأن السبيل لا بد وأن يكون أقوى من المسبب
 ثم نقول أيضا ثبت بالشواهد العقلية والنقلية أن الأرواح السماوية مختلفة بعضها
 مستمدة وبعضها مفيدة قال تعالى في وصف جبريل عليه السلام مطاع ثم آمين
 وإذا كان هو مطاع الملائكة والمطيعون لا بد وأن يكونوا تحت أمره وقال وما لنا
 الا له مقام معلوم وإذا ثبت هذا فالمفيد لا بد وأن يكون أشد نورا من المستفيد لعله
 المذكورة ولما ثبت أن الأرواح في عالم الأرواح مثال وهو أن ضوء الشمس إذا وصل الى
 القمر ثم دخل في كوة بيت ووقع على مرآة منصوبة على حائط ثم انعكس منها الى حائط
 آخر نصب عليه مرآة أخرى ثم انعكس منها الى طشت مملوء من الماء موضوع على
 الارض ثم انعكس منه الى سقف البيت فالتورا الاضواء في الشمس التي هي المصدر
 وثانيها هي في القمر وثالثها ما وصل الى المرأة الاولى ورابعها ما وصل الى المرأة
 الثانية وخامسها ما وصل الى الماء وسادسها ما وصل الى السقف فكل ما كان أقرب
 الى المنبع الاول فانه أقوى مما هو أبعد منه فلذا الأنوار السماوية لما كانت مرتبة
 لا جرم كان نور المنبع أشد انشراقا من نور المستفيد ثم تلك الأنوار لا تزال متحركة حتى
 تنتهى الى التورا الاضواء والروح الذي هو أعظم الأرواح منزلة عنده وهو المراد
 من قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا ثم نقول لاشك أن هذه الأنوار الخاصة
 سفلية كانت كالأرواح السبعية أو علوية كانت كالأرواح السبعية والشمس والشمس والشمس والشمس
 وكذا الأنوار العقلية سفلية كانت كالأرواح السفلية لانياء والا واما أو علوية
 كالأرواح العلوية التي هي الملائكة فانها بأسرها هي الملائكة لانياء والا واما أو علوية
 يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره والعدم هو الظلمة والظلمة هي العدم والوجود
 هو النور فالص فكل ما سوى الله مظالم لذاته مستغنى بآثاره تعالى فلذا جميع
 معارفها بعد وجودها حاصل من وجود الله تعالى فالحق سبحانه هو الذي
 أظهرها بالوجود بعد ان كانت في ظلمات العدم وأفاض عليها أنوار المعارف
 بعد أن كانت في ظلمة الجهالة فلا ظهور لشيء من الأشياء الا بأظهاره وخاصة النور
 اعطاء الاظهار والتجلي والانكشاف وعند ذلك يظهر أن النور المطلق هو الله تعالى

وأن إطلاق التور على غيره مجاز إذ كل ما سوى الله فانه من حيث هو ظلة محضة لانه
 من حيث انه هو عدم محض بل الانوار اذا انطس اليها من حيث هي هي قبي ظلمات
 لانها من حيث هي هي محلكات والممكن من حيث هو هو معدوم والمعدوم ظلة فالنور
 اذا انظر اليه من حيث هو هو ظلة أما اذا انقش اليها من حيث ان الحق سبحانه افاض
 عليها نورا لوجوده فهذا الاعتبار صارت أنوارا فثبت أنه تعالى هو النور وإن كل
 ما سواه ليس نور الا على سبيل الجواز ثم انه رحمة الله تعالى تكلم بعد هذا في أمرين
 الاول أنه تعالى لم يضاف النور الى السموات والارض وأجاب فقال قد عرفت أن
 السموات والارض مشعورة بالانوار العقلية والانوار الحسية أما الحسية فما تشاهد
 في السموات من الكواكب والشمس والقمر وما تشاهد في الارض من الاشعة
 المنبثقة على سطوح الاجسام حتى ظهرت به الالوان المختلفة ولولاها لم يكن
 للالوان ظهور بل وجوده وأما الانوار العقلية فالعالم الاصل مشعور بها وهي جواهر
 الملائكة والعالم السفلي مشعور بها وهي القوى النباتية والحيوانية والانسانية
 وبالنور الانساني السفلي ظهر نظام العالم السفلي كما بالنور الملكي ظهر نظام العالم
 العلوي وهو المعنى بقوله ليستخلفهم في الارض وقال ويجعلكم خلائف الارض فاذا
 عرفت هذا عرفت أن العالم بأسره مشعور بالانوار البصرية الظاهرة والعقلية
 الباطنة ثم اذا عرفت أن السفلية فائضة بعضها من بعض فبعض النور من السراج
 فان السراج هو الروح النبوية ثم ان الانوار النبوية القدسية مقبسة من الانوار
 العلوية اقتباس السراج من النار وان العلويات مقبسة بعضها من بعض وان بينها
 ترتيبا في المقامات ثم ترتقي جللتها الى نور الانوار ومعدنها به تبعها الاول وان ذلك
 هو الله وحده لا شريك له فاذا ن الكل نوره فلذا قال تعالى الله نور السموات والارض
 السؤال الثاني فاذا كان تعالى هو النور فلم احتج في اثباته الى البرهان أجب
 وقال ان معنى كونه نور السموات والارض تفرقه بالنسبة الى النور الظاهري
 البصري فاذا رأيت منضرة الربيع في ضياء النهار فليست تشك في أنك ترى الالوان
 وربما ظننت أنك لا ترى مع الالوان غيرها فانك تقول لست أرى مع الخضره غير
 الخضره الا أنك عند غروب الشمس قد ركت تفرقة ضرورية بين اللون حال وقوع الضوء
 عليه وحال عدم وقوعه عليه فلا جرم تعرف أن النور معنى غير اللون يدرك مع الالوان
 الا أنه كان لشدة تضاده به لا يدرك ولشدة ظهوره بحيث قد يكون الظهور بسبب الخلق
 اذا عرفت هذا فاعلم أنه كما يظهر كل شيء للبصر بالنور الظاهر فقد ظهر كل شيء للبصرة
 الباطنة فافهم نورها الحاصل مع كل شيء لا يفارقه ولكن بقي هاتفا وهو
 أن النور الظاهر يتصور أن يغيب بغروب الشمس ويحجب بحيث لا يظهر أنه غير اللون
 وأما النور الالهي الذي به يظهر كل شيء فلا يتصور غيبته بل يستحيل تغيره فيسقط مع

الاشياء ما غاها قطع طريق الاستدلال بالتفرقة ولو قد ورغيفه ما نهضت السموات
 والارض ولا درك عند من التفرقة ما يحصل العلم الضروري به ولكن لما كانت
 الاشياء كما هي على خط واحد في الشهادة على وجود خلتها اذ كل شيء يسبح بحمده
 لا بعض الاشياء وفي جميع الاوقات لافي بعضها ارتفعت التفرقة ونسب الطريق
 اذ الطريق الظاهر هو المعرفة باضداد ما لا خلة ولا تقبله تتشابه أحواله فلا يجد
 أن ينفق ويكون خفاؤه اشد ظهوره وجلاله فبهان من استغنى عن التعلق بنسبة
 ظهوره واحتجب عنهم بأشراق نوره واعلم أن هذا الكلام الذي روي عن الشيخ
 الفزالي كلام مستطاب ولكن يرجع حاصله بعد التحقيق الى أن معنى كونه تعالى نورا
 أنه خالق العالم وأنه خالق القوى الدركية وهو المعنى به من قولنا معنى كونه نور السموات
 والارض أنه هادي أهل السموات والارض فلا تفاوت بين ما قاله وبين الذي نقلناه
 عن المفسرين في المعنى (الفصل الثاني) في تفسير قوله عليه السلام ان الله سبعين مجابا
 من نور وظلمة لو حكتشفها الارض سجدت وجهه ما أدركه بصره وفي بعض
 الروايات سبع مائة وفي بعضها سبعون ألفا فاقول لما ثبت أن الله تعالى مقبل في ذاته
 كل الجباب بالاضافة الى المحبوب لا محالة والمحبوب لا بد وأن يكون محبوبا
 اما بمجيبات من ظلمة فقط أو بمجيبات مركبة من نور وظلمة واحد بمجيبات من نور فقط
 اما المحبوبون بالظلمة المحضة فهم الذين بلغوا الاشتغال بالعلائق البدئية الى حيث
 لم يلمت خاطرهم الى أنه هل يمكن الاستدلال بوجود هذه المحسوسات على وجود
 واجب الوجود أم لا وذلك لما قد عرفت أن ما سوى الله فهو من حيث هو عظم
 وانما كان مستغبرا من حيث انه استفاد النور من حضرة قائم في اشتغال بالجمالية
 من حيث هي هي وصار ذلك الاشتغال حائلا على الالتفات الى جانب النور
 كان مجابا محض الظلمة والما كل أنواع الاشتغال بالعلائق البدئية خارجة عن الحد
 والحصر فكذلك أنواع الحب الظلمانية خارجة عن الحد والحصر القسم الثاني
 المحبوبون بالمجيب الممزوجة من النور والظلمة فاعلم أن من نظر الى هذه المحسوسات
 قائما أن يعتقد فيها أنها غنية عن المؤثر أو يعتقد فيها أنها محتاجة الى المؤثر فإن اعتقد
 فيها أنها غنية عن المؤثر فهذا الجواب بمنزلة من نور وظلمة اما النور فلا تصور مادية
 الاستغناء عن الغير وذلك من صفات جلال الله وهو من صفات النور واما الظلمة
 فلا أنه اعتقد حصول ذلك الوصف في هذه الاجسام مع أن ذلك الوصف لا يليق
 بهذا الموصوف وهذا ظلمة فثبت أن هذا الجواب بمنزلة من نور وظلمة ثم أصناف هذا
 القسم كثيرة فإن من الناس من يعتقد ان الممكن غنى عن المؤثر ومنهم من يعلم ذلك
 لكنه يقول المؤثر فيها الكواكب أو طبائعها أو حركاتها أو اجتماعها أو فراقها ونسبته
 الى مركبات الافلاك أو الى محرركاتها وكل هؤلاء من هذا القسم (القسم الثالث)

اعجب النورية المحضة واعلم انه لا سبيل الى معرفة الحق سبحانه الا بواسطة الصفات
 السلبية والاضافية والنهاية لهذه الصفات ولم اتبها فالعبد لا يزال يكون مترقيا فيها
 فان من وصل الى درجة وبقي فيها كان استقراؤه في مشاهدة تلك الدرجة سبحانه عن
 الترقى الى ما فوقها ولما كان لانه لانه هذه الدرجات كان العبد ابدا في السير والانتقال
 واما حقيقة المخصوصة فهي مخفية عن الكل فقد اشرنا الى كيفية مراتب
 الطيب وانت تعرف انه عليه السلام انما حصرها في سبعين التاثير بها لا تحسبها
 فانه لانه في الحقيقة واما الواصول فنصف رابع وهم الذين وصلوا الى الذي فطر
 السموات ودبر الامر فوصلوا الى موجود منزله من كل ما أدركه بصرهم من قبلهم فاحرق
 سبعيات وجهه الاول الاعلى بجمع ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم اذ وجدوه
 حقه سامنهم من جميع ما وصفناه من قبل ثم هؤلاء انقسموا قسمين من احرق منه جميع
 ما أدركه بصره وانفتح وتلاشى ~~ال~~كن ببق هو ملا حظ الجمال والقدس وملاحظا
 ذاته في بجاله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية فانحسرت منه المبصرات دون
 المبصر وجاوز هؤلاء طائفة هم خواص النواحي احرق سبعيات وجهه انفسهم
 وعشاهم سلطان الجلال فانفتحوا وتلاشوا في ذواتهم فلم يبق لهم لحاظ الى انفسهم
 لغنائهم عن انفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله كل شيء هالك الا وجهه
 لهم ذوقا واحلا ومنهم من لم يدرج في الترقى والمروج الى هذه المراتب ولم يطل عليهم
 الطريق فوصلوا في اول وهله الى معرفة القدس وتثنية الربوبية من ~~كل~~ ما يجب
 تنزيهه عنه فقلب عليهم اولا ما غلب على الاخرين آخر ارجع عليهم العجل دقة
 فاحرق سبعيات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي أو بصيرة عقلية وبشبه
 أن يكون الاول طريق الخليل عليه السلام والثاني طريق الحبيب صلوات الله عليه
 والله اهل باسرا اقدامهم ما أو فآرء قامهما فلهذا اشارة الى اصناف من المحجوبين
 ولا يبعد أن يبلغ عددهم اذا فصلت المقامات وتنحجب السالكين سبعين الفا
 ولكن اذا فتشت لا تجد واحدا منها خارجا عن الاقسام التي حصرناها فانهم
 اما يحجبون بصفات البشرية أو بالحس أو بالخيال أو بمقايسة العقل أو بالنور المحض
 كما سبق (الفصل الثالث في شرح كيفية التمثل) اعلم انه لا بد في التشبيه من أمرين
 المشبه والمشبه به اختلف الناس في أن ههنا المشبه أي شيء هو وذكرنا فيه وجوها
 أحدها وهو قول جمهور المتكلمين ونسره القاضي أن المراد الهدى التي هي الآيات
 البينات والمعنى أن هداية الله قد بلغت في الظهور والجلالة الى أقصى الغايات وصارت
 في ذلك بمنزلة المشكاة التي ~~تكون~~ فيها زجاجة صافية وفي الزجاجة صبايح تنفذ
 بزيت تبلغ النهاية في الصفاء فان قيل لم تشبهه بذلك وقد علمنا أن ضوء الشمس أبلغ
 من ذلك بكثير قلنا انه تعالى أراد أن يصف الضوء الكامل الذي يلوح وسط الظلمات

لأن الهداية على أوهام المطلق وخيالهم انما هو الشبهات التي هي كالتلخيص والهداية
الله فيها عنها كالضوء الكامل الذي يظهر فيما بين التلخيص وهذا المقصود لا يحصل
في ضوء الشمس لان ضوءها اذا ظهر امتلا السالم من النور الخالص واذا غاب امتلا
الدم من الظلمة الخالصه ولا يجرم كان ذلك المثل عهنا أليق وأوفق واعلم ان الامور
التي اعتبرها الله تعالى في هذا المثال مما يوجب كمال الضوء وروحه ولها ان المصباح
اذا لم يكن في المشكاة تفرقت أشعته اما اذا وضع في المشكاة اجتمعت أشعته فكانت
اشدة نارية والذي يحقق ذلك ان المصباح اذا كان في بيت صغير فانه يظهر من ضوئه
أكثر مما يظهر في البيت الكبير وثانيها ان المصباح اذا كان في زجاجة صافية ازداد
ضوءه وتورده فان الاشعة المعصلة عن المصباح تنعكس من بعض جوانب الزجاجة
الى البعض لما في الزجاجة من الصفوة والشمالية بسبب ذلك يزداد الضوء والنور
والذي يحقق ذلك ان شعاع الشمس اذا وقع على الزجاجة لمع انبعاث الضوء
الظاهر حتى انه يظهر فيما يقابله مثل ذلك الضوء فاذا انعكست تلك الاشعة من كل
جانب من جوانب الزجاجة الى الجانب الآخر كثرت الاقوار والاضواء وبلغت النهاية
الممكنة وثالثها ان ضوء المصباح يختلف بحسب اختلاف ما يتقد فيه فاذا كان ذلك
الدم صافيا خالصا كانت حاله بخلاف حاله اذا كان كدرا وليس في الادهان التي
توقد ما يظهر فيه الصفاء والرقه مثل الذي يظهر في الزيت فربما يبلغ في الصفاء
والرقه صياح الماء مع زيادة بياض فيه وشعاع يتدد في أجزائه ورابعها ان هذا البيت
يختلف بحسب اختلاف شجرته فاذا كانت شجرة لا شجرة وله غريفة بمعنى
أنها كانت بارزة فتعبر في كل حالها يكون زيتون أشدهم فكان زيتونه أغرقه
وأقرب الى تمييز صفوه من كدوره لان زيادة وقوع الشمس عليه يبرز في ذلك فاذا
جمعت هذه الامور الاربعه وتساوت صار ذلك الضوء خالصا كاملا فيصليح
أن يجعل مثلا الهداية الله تعالى وثانيها المراد من النور في قوله مثل نوره ان قرآن
ويدل عليه قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وهو القرآن وهو قول
الحسن وسفيان بن عيينة وزيد بن اسلم وثالثها ان المراد هو الرسول عليه السلام لانه
المرشد ولانه تعالى ذكر في وصفه وسراجه مشرقة وهو قول عطاء وهذا ان القولان
داخلان في القول الاول لان من أنواع الهداية انزال الكتب وبعث الرسل قال تعالى
في صفة الكتب وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الحساب
ولا الايمان وقال في صفة الرسل رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل ورابعها ان المراد منه ما في قلب المؤمنين من معرفة الله ومعرفة
الشرائع ويدل عليه أن الله وصف الايمان بأنه نور والكفر بأنه ظلمة قال أن شرح
الله دمه للاسلام فهو على نور من ربه وقال ان شرح الناس من العلمات الى النور

وحاصله انه حمل الهدى على الاهداء والمقصود من التمثيل أن ايمان المؤمن قد يبلغ
في الصفاء عن التشبهات والامتياز من ظلمات الضلالات مبلغ السراج المذكور
وهو قول أبي بن كعب وابن عباس قال أبي مثل نور المؤمن وهكذا كان يقرأ وقيل
انه كان يقرأ مثل نور من آمن به وقال ابن عباس مثل نوره في قلب المؤمن وخامسها
ما ذكره الشيخ الغزالي وهو أننا بينا أن القوى الدركية الانسانية خمسة أحدها القوة
الحسية وهي التي تلقى ما تدركه الحواس الخمس ويصككها أصل الروح الحيواني
وأوله اذ به يصير الحيوان حيويا وهو موجود للحي الرضيع وثانيها القوة الخيالية
وهي التي تستثبت ما يورده الحواس وتحفظه مخزونا عندها لتعرضه على القوة العقلية
التي فوقها عند الحاجة اليه وثالثها القوة العقلية المدركة للعلاقات الكلية ورابعها
القوة الفكرية وهي التي تأخذ المعارف العقلية وتؤلفها تأليفا تستنتج من تأليفها علما
بالجهولي وخامسها القوة القدسية التي يختص بها الانبياء وبعض الاولياء وتجل فيهم
لوائح الغيب واسرار الملكوت واليه الاشارة بقوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا
من أمرنا ما كنت تدري ما المصنوعات ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدى به
من نشاء من عبادنا اذ عرفت أن هذه القوى هي بجملة انوار اذهابها تظهر أصناف
الموجودات ثم اعرف أن هذه المراتب الخمس يمكن تشبيهها بالامور التي ذكرها الله
تعالى وهي المشكاة والارجحة والمصباح والنسفة والزيت أما الاول وهو الروح
الحساس فذا نظرنا الى خاصيته وجدت أنوارها موحدة من جهة عقبة صكك المئين
والاذنين والمخربين فأوفق مثال له من عالم الاجسام المشكاة وأما الثاني وهو الروح
الانساني فبعد له خواص ثلاثا الاولى انه من طينة السالم السفلى الكثيف لان الشيء
المتخيل ذو قدر وشكل وحيز ومن ثمة ان العلاقات الجسمانية أن تعجب عن الانوار
العقلية المحضة التي هي التعلقات الكلية المجردة والثانية أن هذا الخيال الكثيف
اذا صفا ورق صار موازيا للمعاني العقلية ومؤثلا لانوارها وغير خاف من اشراف
نورها ولذلك كان المعبر يستدل بالصورة الخيالية على المعاني العقلية كما يستدل
بالشمس على الملك والقمر على الوزير وبمن يختم فروع الناس وأقواهم على انه
مؤذن يؤذن قبل الصبح والثالث أن الخيال في بداية الامر يحتاج الى جسد ليضبط
به المعروف العقلية فلا تضطرب فتم المئين المشالات الخيالية للمعارف العقلية وأنت
لا تجد في الاجسام شيئا يشبه الخيال في هذه المقامات الثلاث الا الرجاجة فانها
في الاصل من جوهر كثيف لكن صفا ورق حتى صار لا يحجب نور المصباح بل يؤذيه
على وجهه ثم يحفظه من الانطفاء بالرياح الماصفة وأما الثالث وهو القوة
العقلية القوية فعلى ادراكها ما هيته الكلية والمعارف الالهية فلا يخفى عليك
وجه تمثيله بالمصباح وقد عرفت هذا حيث يساكون الانبياء عليهم السلام مرجا

منيرة وأما الرابع وهو القوة الفكرية فمن خاصيتها أنها تأخذ ماهية واحدة ثم تقسمها
 الى قسمين كقولنا الموجود اما واجب واما ممكن ثم تحصل لكل قسم من هذين
 الاقسام مرة أخرى الى قسمين وهكذا الى أن يكثر الشعب بالتقسيمات العقلية
 ثم تفضى بالاخرة الى نتائج هي غمراتها ثم تعود فتحصل تلك الغمرات بذور الامثالها
 حتى يتأذى الى الغمرات لانهاية لها فبالخرى أن يكون مثالها في هذا العالم
 الشجرة وإذا كانت غمارها مادة لترايد أنوار المعارف وثباتها فبالخرى أن لا يحصل
 بشجرة السفرجل والتفاح بل بشجرة الزيتون خاصة لان اب غمرتها هو الزيت الذي
 هو مادة المصابيح وله من بين سائر الادهان خاصية زيادة الاشراق وقلة الدخان
 فاذا كانت الماشية التي يكثر درها ونسلها والشجرة التي تكثر غمرتها تسمى مباركة
 فالتي لا تنسأ غمرتها الى حد محدود أولى ان تسمى شجرة مباركة وإذا كانت شعب
 الاله كالأعقلية محضة مجردة عن لواحق الاجسام فبالخرى ان لا تكون شرقية
 ولا غربية وأما الخامس وهو القوة القدسية التبوية فهي في نهاية الشروق والصفاء
 فان القوة الفكرية تنقسم الى ما يحتاج الى تعليم وتنبيه وإلى ما لا يحتاج اليه ولا بد
 من وجود هذا القسم قطعا للتسلسل فبالخرى أن يعبر من هذا القسم لكمال وصفاته
 وشدة استعدادها بأنه يكاد يرتهاضي ولولم تمسه نادر فهذا المثال موافق لهذا القسم
 ولما كانت هذه الأنوار مرتبة بعضها على البعض فالحس الذي هو الأول كالقدمة
 للعمال والخيال كالقدمة للعقل فبالخرى أن تكون المشكاة كالتطرف للزجاجة التي
 هي كالتطرف للمصباح وسادسها ما ذكره أبو علي بن سينا فإنه نزل هذه الامثلة الخمسة
 على مراتب ادراك النفس الانسانية فقال لاشك أن النفس الانسانية قابلة
 للمعارف الكلية والادراك المجردة ثم انها في أقل الامر تكون خالية من جميع هذه
 المعارف فهناك تسمى عقلا هو لا نيا وهي المشكاة وفي المرتبة الثانية يحصل
 فيها العلوم البدئية التي يمكن التوصل بتركيبها الى اكتساب العلوم النظرية وتسمى
 عقلا بالملكة ثم ان ملكة الانتقال ان كانت ضعيفة فهي الشجرة وان كانت قوية
 فهي زيت وان كانت شديدة القوة جدا فهي الزجاجة التي تكون كالنكوكب الدرري
 وان كانت في الغاية القصوى فهي النفس القدسية التي للانبياء فهي التي يكاد
 يرتهاضي ولولم تمسه نادر وفي المرتبة الثالثة تكتسب من العلوم الضرورية العلوم
 النظرية لانها لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها
 استحضارها وقدر عليه وهذا يسمى عقلا بالفعل وهو المصباح وفي المرتبة الرابعة ان
 تكون تلك المعارف الضرورية حاضرة بالفعل ويكون صاحبها كأنه يتظر
 اليها وهذا يسمى عقلا مستمادا وهو نور على نور لان الملكة نور وحصول
 ما عليه الملكة نورا آخر ثم زعم أن هذه العلوم التي تحصل في الارواح البشرية انما تحصل

من جوهر روحاني تسمى بالعقل الفعالي وهو مدبر ما تحت القمر وهو النار وسابغها
قول بعض الصوفية وهو انه تعالى شبه الصدر بالمشكاة والقلب بالزجاجة والمعركة
بالمصباح وهذا المصباح انما هو قد من شجرة مباركة وهي الهامات الملائكة لقوله تعالى
ينزل الملائكة بالروح من أمره وقوله نزل به الروح الامين على قلبك وانما شبه
الملائكة بالشجرة المباركة لكثرة منافعهم وانما وصفهم بأنها لشرقية ولا غربية لانها
روحانية وانما وصفهم بقوله بكادزيها يضيء ولولم تمسه نار لكثرة علوها وشدة
اطلاعها على أسرار ملكوت الله وظاهرهما ان المشبه غير المشبه به وثامنها
قال مقاتل مثل نور أي مثل نور الايمان في قلب محمد صلى الله عليه وسلم كشكاة فيها
مصباح فالمشكاة قطر صلب عبيد الله والزجاجة قطر جسد محمد والمصباح قطر الايمان
في قلب محمد وقطر الزيت النبوة في قلبه وتاسعها قال قوم المشكاة قطر ابراهيم
عليه السلام والزجاجة قطر اسمعيل عليه السلام والمصباح قطر جسد محمد صلى الله
عليه وسلم والشجرة النبوة والرسالة وعاشرها أن قوله مثل نور الضمير راجع
الى المؤمن وهو قول أبي بن كعب وكان يقرأ مثل نور المؤمن وهو قول سعيد
ابن جبير والتمسك واعلم ان قول الاول هو المختار لانه تعالى ذكر قبل هذه الآية
ولقد أنزلنا اليك آيات مبينات فاذا كان المراد بقوله مثل نور أي مثل هداه وبيان
كان ذلك مطابقا لما قبله ولا فاما تفسيرنا قوله الله نور السموات والارض بانه هادي
السموات والارض فاذا فسرنا قوله مثل نور بأن المراد مثل هداه كان ذلك مطابقا
لما قبله الى هاتين التفسيرين الكبيرين للامام الهمام غفر الدين الرازي عليه الرحمة
(الفصل الثاني) في بيان مثال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة وازيت
والنار ومعرفة هذا التسمي تقديم قطبين يتسع المجال فيهما الى غير حد محدود
ولكني أشير اليهما بالارحز والاختصار أحدهما في بيان سر التثليل ومنهاجه ووجه ضبط
أرواح المعاني بقول الامثلة ووجه كيفية المناسبة بينهما وكيفية الموازنة بين عالم
الشهادة الذي تتخذ منه طينة الامثال وبين عالم الملكوت الذي منه يستزل أرواح
المعاني والثاني في طبقات الأرواح البشرية ومراتب أنواعها فان هذا المثال مستوف
لبیان ذلك اذ قرأ ابن مسعود مثل نور في قلب المؤمن كشكاة وقرأ أبي بن كعب
مثل نور قلب من آمن كشكاة القلب الاول في بيان سر التثليل ومنهاجه فاعلم أن
العالم عالمان روحاني وجسماني وان شئت قلت حسي وعقلي وان شئت علوي وسفلي
والكل متقارب وانما يختلف باختلاف الاعتبار فاذا اعتبرتهما في أنفسهما قلت
جسماني وروحاني وان اعتبرتهما بالاضافة الى العين المدركة لهما قلت حسي وعقلي
وان اعتبرتهما بالاضافة أحدهما الى الآخر قلت علوي وسفلي وبما سميت أحدهما عالم
الملك والشهادة والآخر عالم الغيب والملكوت ومن يطلب الحقائق من الالتفات بما تحير

هذه كثرة الالتقاط وتخيلي كثرة المعاني والذي يتكشفه الحقائق يجعل المعاني أصلا
 والالفاظ تابعة وأمر الضعيف العقل بالعكس منه اذ يطلب الحقائق من الالفاظ وإلى
 الضريقين الاشارة بقوله تعالى أن من يشئ مكابى وجهه أهذى آمن يشئ سوياء على
 صراط مستقيم اذا عرفت معنى العالمين فاعلم ان العالم المملوك في عالم غيب اذ هو غائب
 عن الاكثرين والعالم الحسي عالم شهادة اذ يشهده السكافة والعالم الحسي مرفقة الى
 العقلي فالولم يكن بينهما اتصال ومناسبة لان مبدأ طريق الترقى اليه ولو تعد ذلك لانه عند
 السفر الى الحضرة الربوبية والقرب من الله تعالى فان يقرب أحد من الله تعالى عالم
 يطأ بصحوة حظيرة القدس والعالم المرتفع عن ادراك الحس والخيال هو الذي
 نعنيه بعالم القدس فاذا اعتبرنا جهته من حيث لا يخرج منه شيء ولا يدخل فيه شيء
 هو غريب يشتهر بمصنعة صغيرة القدس وربما سمينا الروح البشرية الذي هو مجرى
 لوانح القدس بالوحدى المقدس ثم هذه الحظيرة فيها حظائر بعضها أشد معاني المعاني
 القدسية ليكن لفظ الحظيرة تحيط بجميع طبقاتها فلا تظن ان هذه الالتقاط طامات
 غريبة مقولة عند آرباب البصائر واشتغالى الا تبشر كل لفظ مع ذكره يصدني عن
 المقصد فان عليك بفهم الالتقاط فعليك التثمر لفهم المعاني فأرجع الى الغرض
 وأقول لما كان عالم الشهادة مرفقة الى عالم المملوك كان ساوكة الصراط المستقيم عبارة
 عن هذا الترقى ويعبر عنه بالدين وبنازل الهدى فالولم يكن بينهما اتصال ومناسبة
 لم يكن الترقى من أحد ههنا الى الآخر فجعلت الرحمة الالهية عالم الشهادة على موازنة
 عالم المملوك فمما نرى في هذا العالم الا وهو مثال لشيء في ذلك العالم وربما كان الشيء
 الواحد مشابها لاشياء من عالم المملوك وربما كان الشيء الواحد من المملوك أمثلة
 كثيرة من عالم الشهادة وانما يكون مثالا اذا ما نزل نوعا من المماثلة وطائفة من المطابقة
 واحصاء تلك الامثلة يستدعي استقصاء موجودات العالمين باسمها ولن تقي به الطاقة
 البشرية ولا بشرحه الامعار القصيرة ففاني ان أعرفت منها انموذجا لتسندل باليسير
 منها على الكثير وينفتح لك باب الاستبصار بهذا الخط من الاسرار فأقول ان كل
 في عالم المملوك جوهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملائكة منها تنقبض الانوار
 على الارواح البشرية ولا جلها قد تسجي أربابا يكون الله تعالى وب الارباب لذلك
 ويكون لها امرات في نورانيتهما متفاوتة فبالخرى ان يكون مشابها من عالم الشهادة
 الشمس والقمر والنجوم والسالك للطريق أو لا ينتهي الى ما درجته الكواكب
 فينفتح له سرادق نوره ويتكشف له ان العالم الاسفل باسمه تحت سلطانه وتحت اشراف
 نوره ويتضح لمن بجاله وعلا درجته ما يشاء فيقول هذا ربي ثم اذا انفتح له
 ما فوقه عازبته رتبة القمر ورأى أقول الا قول في مغرب الهوى بالاضافة الى ما فوقه
 قال لا أحب الاقلين وكذلك يترقى حتى ينتهي الى ما مثاله الشمس فرأى أكبر واعلى

وقابل المثل بشوع مناسبة قال هذا بى هذا أكبر ولم أر مع النقص والافول
 والمناسبة مع ذى النقص نقص وأقول أيضا فنه يقول الى وجهت وجهى للذى فطر
 وفى معنى الذى اشارة مبهمه لامناسبة لها اذ لو قال فاقبل مامثال مفهوم الذى لم يتصور
 ان يجاب عنه فالمرء عن كل مناسبة هو الاول الحق ولذلك الما حال بعض الاخيرين
 رسول الله صلى الله عليه وسلم مناسبة الاله تزل في جوابه قل هو الله أحد الخ ومقتضا
 ان التقدير والتزيه عن النسبة لسيبة وذلك لخطا فرعون لموسى عليه السلام
 ما رب العالمين كالمطالب الماهية لم يجبه الا بتعريفه بأفعال اذ كانت الافعال أظهر
 عند السائل فقال رب السجرات والارض فقال فرعون لئن جوهه الا لتسحقون
 كالتسكير عليه في قوله في جوابه عن مطلب الماهية فقال موسى ربكم وربى آبائكم
 الاقرين قيسه فرعون الى الجنون اذ كان مطلبه الما والماهية وهو يجب من
 الافعال فيقال ان رسولكم الذى أرسل اليكم لمحنون ولترجع الى الانعوج فأقول
 علم التعبير يعرفك محتاج ضرب الامثال لان الرأيا جزء من التوبة أما ترى أن الشمس
 فى الرأيا تعبيرة السلطان لما بينهما من المشاركة والمائلة فى المعنى الرواى وهو
 الاستعلاء على الكافة مع فيضان الانوار والا تمار على الجميع والقمر تعبيرة الوزير
 لافاضة الشمس نورها واسطة القمر على العالم عند غيبتها كما فيفيض السلطان آلائه
 بواسطة الوزير على من يقبب عن سيطرة السلطان وان من يرى في حيد خاتما فيضيه
 أقوال الرجال وفروج النساء فتعبيره انه مؤذن يؤذن قبل الجمع فى وضعا وان
 من يرى انه يصب الزيت فى الزيتون فتعبيره ان تفتحه جارية هي امه ولا يعبر فيها
 واستقصاء أبواب التعبير غير ممكن فلا يمكن الاشتغال به وبعدة امثاله بل أقول كان
 فى الموجودات العالية الرواينة مامثاله الشمس والقمر والكواكب وكذلك
 فيها ماله أمثلة أخرى اذا اعتبرت فيها أوصافا أو صافا أو صوى النورانية فان كان فى تلك
 الموجودات ما هو ثابت لا يتغير وعظيم لا يستصغر ومنه يتغير الى أودية القلوب مياه
 المعارف ونفائس المكاشفات مثاله الطور وان كان ثم موجودات تلتق تلك النفائس
 أولا بعضها بعد البعض فمثالها الوادى وان كانت تلك النفائس بعد اتصالها بالقلوب
 البشرية فبشرى من قلب الى قلب فهذه القلوب أيضا أودية ومفتح الوادى قلوب
 الانبياء ثم العلماء من بعدهم ولو كانت هذه الاودية دون الاول ومنها يشترف
 فياشرى أن يكون الاول هو الوادى الايمن لكثرة تيمنه وعلو درجته وان كان
 الوادى الاول يلقى من آخر درجات الوادى الايمن بمهرفة شاطئ الوادى دون بلته
 ومبده وان كان روح النبي سراجا منيرا وكان ذلك الروح مقتبسا بواسطة وحى
 كما قال تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرونا فاعنه الاقياس مثاله
 النار وان كان المتلقفون من الانبياء بعضهم على بعض التقليد لأممهم وبعضهم

على حظ في البصيرة فمثال حظ المقلد الخبر ومثال حظ المستبصر الجذوة والقبس والشهاب فان صاحب الذوق يشارك النبي في بعض الاحوال ومثال تلك المشاركة الاصطلاء وانما يصطلي بالنار من معه النار لامن يسمع خبره وان كان اول منزل الانبياء الترقى الى العالم المقدس عن كدورة الحس والخيال فمثال ذلك المنزل الوادي المقدس وان كان لا يمكن وطء ذلك الوادي الا بطراح الكوتين اعني الدنيا والاخرة عند التوجه الى الواحد الحق ولما كانت الدنيا والاخرة متقابلتين متحاذيتين عارضتين للجواهر النوراني البشري وجب عند التوجه الى كعبة القدس خلع النعلين واطراحيهما كما وجب عند الاحرام بل ترقى الى حضرة الربوبية مرة أخرى ونقول ان كان في تلك الحضرة شيء بواسطته تنقش العلوم المقصلة في الجواهر القابلة لها فمثاله القلم وان كان في تلك الجواهر القابلة ما يعرض سابق الى التلقي ومنها ينقل الى غيرها فمثاله الروح والكتاب والرق المنشور وان كان لهذه الحضرة المشقة على اليد واللوح والقلم والكتاب ترتيب منفلوم فمثاله الصورة وان كان يوجد الصورة الانسية نوع ترتيب على هذه المشاكلة فهي على صورة الرحمن وفوقه ان يقال على صورة الرحمن وبين ان يقال على صورة الله لان الرحمة الالهية صورته بهذه الصورة ثم انهم على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع اصناف ما في العالم حتى كأنه كل ما في العالم اوهو نسخة من العالم مختصرة وصورة آدم هي بهذه الصورة وهي مكتوبة بخط الله فهو الخط الالهي الذي ليس برقم بحروف اذ يتنزه خطه عن أن يكون رقما وسر و كما يتنزه كلامه عن أن يكون صوتا وسر فاوقله عن أن يكون خشبا أو قصبا ويد عن أن تكون لحما وعظما ولولا هذه الرحمة لجهز الآدمي عن معرفة الرب تعالى اذ لا يعرف الله به الا من عرف نفسه فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمن لاعلى صورة الله فان الحضرة الالهية غير حضرة الرحمة وغير حضرة الملك وغير حضرة الربوبية ولذلك أمر العائذ بجميع هذه الاسماء فقال قل أعوذ برب الناس ملك الناس اله الناس ولولا هذا المعنى لكان قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورة الرحمن غير منفلوم بل كان ينبغي أن يقول على صورته واللفظ الوارد في الصحيح الرحمن ولان تمييز حضرة الملك من حضرة الالهية والربوبية يستدعي شرطا ويلان فلا يتجاوز فيكفيتك من الاغذيج هذا القدر فان هذا البحر لا ساحل له وان وجدت في نفسك نفورا عن هذه الامثال فآثر قلبك بقوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها الانية فانه كيف ورد في التفسير ان الماء هو المعرفة والقرآن والاودية القلوب (خاتمة واعتذار) لاقتلن من هذا الاغذيج وطريق ضرب الامثال انما رخصته في دفع الظواهر أو اعتقادي ابطالها حتى أقول مثلا لم يكن مع موسى عليه السلام نعلان ولم يسمع الخطاب بقوله اخلع نعليك سائس لله فان ابطال الظواهر رأى الباطنية

الذين تظنوا بأعين عوراء الى أحد العالمين ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين ولم يفهموا وجهه كما أن أبطال الاسرار مذهب الحشوية الذين يقولون بمجزة الظاهر فالذي يقول بمجزة الظاهر حشوي والذي يقول بمجزة الباطن باطني والذي يجمع بينهما كامل ولذلك قال صلى الله عليه وسلم للقرآن ظاهر وباطن وسد ومطلع ويرى ما قبله من على موقوف عليه بل أقول فهم موسى من خلق النعلين اطراح الكونين فاحتل الامر ظاهرا بخلق النعلين وباطنا بطراح العالمين وهذا هو اعتبار من يرى العبور من النور الى غيره ومن الظاهر الى السر وقرى بين من يجمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب في البيت بالقوة الغضبية ويقول ليس الظاهر مراد ابل أراد تخليته في القلب عن كلب الغضب لانه يمنع المعرفة التي هي من أنوار الملائكة اذ الغضب غول العقل وبين من يحتل الامر في الظاهر ثم يقول الكلب ليس كلبا للصورة بل لمعناه وهو السبعية والضراوة فاذا كان البيت الذي هو مقر الشخص والبدن يجب عليه أن يحفظه عن صورة الكلب فلا ينبغي حفظ بيت القلب وهو مقر الجوهر الحقيقي الخاص عن شره الكلبية بالاولى فان من يجمع بين الظاهر والسر جعلا فهو الكامل وهو المعنى بقولهم الكامل من لا يطفى نور معرفته نور ورعه ولذلك ترى الكامل لا تسمع نفسه يتكلم حتم من حدود الشرع مع كمال البصيرة وهذه مغلفة منها وقع بعض السالكين في الاباحة وطى بساط الاحكام ظاهرا حتى أنه رجا ترك أحدهم الصلاة وزعم أنه دائم في الصلاة بسره وهذا أشد مغلفة الحق من أهل الاباحة الذين يأخذون في الترحلات كقول بعضهم ان الله غنى عن علمنا وكقول بعضهم ان الباطن مشهور بالنبات ليس يمكن تركه منها ولا مطع في استئصال الغضب والشهوة لفته أنه أمور باستئصالها وهذه سمات فأما ما ذكرناه عن بعضهم فهو كيو وجود وهفوة سالك أخذه الشيطان ودلاه جعل الغرور وأرجع الى حديث النعلين فأقول ظاهر خلق النعلين منه على ترك الكونين فالمثال في الظاهر حتى وادأوه الى سر الباطن حقيقة وأهل هذا التنبيه هم الذين بلغوا درجة الزجاجة كما سيأتي في معنى الزجاجة لأن الخيال الذي يتخذ من طينة المثال صلب يجب عسك الاسرار ويحول بينك وبين الانوار ولكن اذا صنى صار كالزجاج الصافي غير حائل عن الانوار بل صار مع ذلك مؤذيا للانوار وبل صار مع ذلك حافضا للانوار عن الانطفاء بعواصف الرياح فاعلم أن العالم الكشيف انبيا الى السفلى صار في حق الانبياء زجاجة ومشكاة الانوار ومصفاة الاسرار ومرة فاة الى العالم الاعلى وبهذا يعرف أن المثال في الظاهر حتى ووراء سر وقس على هذه النور والطور وغيرهما (دقيقة) اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حبوا فلا تظن أنه لم يشاهد ذلك بالبصر كذلك بل وآء في يقظته كإبراهيم

الثاني في قومه وان كان عبد الرحمن مثلاً نأتم في بيته فان النوم انما أثر في مشاهدة
 المشاهدات لقهره سلطان الخواص ليظهر الباطن الالهي فان الخواص شاعله وجاذبه
 لصاحبها الى عالم الخس وصارفة وجهه عن عالم الغيب والممكنوت وبهذه الاثار
 القبويه قد يستعلي ويستولي بحيث لا تستجيزه الخواص الى عالمها ولا تشغله فيشاهد
 في البقطة ما يشاهده غيره في المنام ولكنه اذا كان في غاية الكمال لم يقتصر ادراكه
 على محض الصورة المبصرة بل عبر عنه الى السر فأنكشف له ان الايمان جاذب الى
 الجنة وهو العالم الاعلى والمال جاذب الى الحياة الخاسرة وهو العالم الاسفل فان كان
 الجاذب الى اسفل أقوى أو مقاوما للجاذب الاخر صعد عن المسير الى الجنة وان كان
 جاذب الايمان أقوى أو رث عسراً أو بطاً في سيره فيكون مثاله من عالم الشهادة
 المحبوس فلذلك تجسلى له انوار الامرار من وراء جباب الخيال ولذلك لا يقتصر حكمه
 على عبد الرحمن بن عوف وان كان ابصاره مقصوراً عليه بل يحكم به على كل من قوى
 ايمانه وكثرت ثروته كثرة تراحم الايمان ولكن لا تقاوم له بهمان قوة الايمان فهذا
 يعرفك كيفية ابصار الانبياء الصور وكيفية مشاهدتهم المعاني من وراء الصور
 والاعظ ان يكون المعنى سابقاً الى المشاهدة الباطنة ثم يشرق منها على الروح
 الخيالي فينطبع الخيال بصورة موازية للمعنى محكية له وهذا النمط من الوحي
 في البقطة يقتصر الى التأويل كما أنه في النوم يقتصر الى التعبير والواقع منه في النوم
 نسبة الى الخواص القبويه نسبة الواحد الى ستة وأربعين والواقع في البقطة نسبة
 أعظم من ذلك وأطلق ان نسبته اليه نسبة الواحد الى الثلاثة فان التي انكشفت
 لثمان الخواص النبويه تنحصر شعبيتها في ثلاثة اجناس وهذا واحد من تلك
 الاجناس الثلاثة (القطب الثاني في بيان مراتب الارواح البشرية النورية)
 اذ يعرفها تعرف أمثلة القرآن فالاول منها الروح الحساس وهو الذي يتلقى
 ما قورده الخواص الخمس وكانه أصل الروح الحيواني وأوله اذ به يصير الحيوان
 حيواناً وهو موجود للصبي الرضيع الثاني الروح الخيالي وهو الذي يستثبت ما أورده
 الخواص ويحفظه مخزونه فعنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة
 اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في صباه نشوء ولذلك اذا أوعى بشي لياخذها فاذا
 غيب عنه فساه ولا تاترعه نفسه اليه الى أن يكبر قليلاً فيصير بحيث اذا غيب عنه بشي
 وطلبه لبقائه ضرورة في خياله وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض ولا يوجد
 للفراس المتأفقت على النار لانه يقصد النار لشغفه بضيائها ثم ارفق أن السراج كوة
 مفتوحة الى موضع الضياء فيبقى نفسه عليه فينادى به ولكنه اذا جاوزه ودخل في
 الظلمة عاوده مرة بعد أخرى ولو كان له الروح الحافظة المستتبقة لما أدام الحس من الالم
 لما عاوده بعد أن تضربه مرة وأما الكلب اذا ضرب مرة بمخضبة فأرى له الخسبة

بعد ذلك من بعد هوب الثالث الروح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس
وانطباع وهو الجوهر الانسي الخالص ولا يوجد له باهم ولا الصبيان ومدر كانه المعارف
الضرورية السكينة الرابع الروح الفكري وهو الذي يأخذ المعارف العقلية المحضة
فيوقع بينها تاليقات وازدواجات ويستنتج منها معارف شريفة ثم اذا استفاد
نتيجتين ألف بينهما واستفاد منها نتيجة أخرى ولا يزال يتزايد كذلك الى غير النهاية
الخامس الروح القدسي النبوي الذي يقتضيه الانبياء وبعض الاولياء وفيه يتجلى
لوائح القريب واحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والارض
بل من المعارف الربانية التي يقصر دونها الروح العقلي والفكري والسه الاشارة
بقوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحنا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان
ولكن جعلناه نورا تهدي به الآية ولا يبعد أيها المعسكف في عالم العقل أن يكون
وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يبعد كون العقل طوراً
وراء التمييز والاحساس يستكشف منه عوالم وبها تب يقصر عنها الاحساس والتمييز
فلا تجعل أقصى الكمال وقفا على نفسك فان أردت مثالا بما تشاهده من جملة
خواص بعض السرفاق فسر الى ذوق الشعر كيف يتخصص به قوم من الناس وهو نوع
احساس وادراك لا يحرم عنه بعضهم حتى لا يميز ضد الانحان الموزونة من
المزاحفة وانظر كيف عظمت قوة الذوق في طائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى
والاغاني والادوار ومنذوف المستانث التي منها الحازن والمطرب ومنها المخفك ومنها
المبكي ومنها القاتل ومنها الموجب للغشي وانما يقوى على استنباط هذه الانواع من
يقوى له أصل الذوق وأما العاطل عن خاصية هذا الذوق فيترك في سماع الصوت
وتضعفه هذه الآثار وهو يتعجب من صاحب الوجد والغشي ولو اجتمع العقلاء
كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لن يقدروا عليه فهذا مثال في أمر
خسيس يمكن فيه قربه الى فهمك فقص به الذوق الخالص النبوي فاجتهد أن تصير
بالاقية التي ذكرناها والتشبهات التي رمزنا اليها من أهل العلم فان لم تقدر
فلا أقل من أن تكون من أهل الايمان به ارفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوفوا العلم
درجات والعلم فوق الايمان والذوق فوق العلم فالذوق وجدان والعلم قياس وعمرخان
والايمان قبول مجرد بالتقليد وحسن الظن بأهل الوجدان وبأهل العرفان واذا عرفت
هذه الارواح الخمسة فاعلم أنها بجملة أنوارها تظهر أصناف الموجودات والحس
وانطباعها منها وان كان يشارك فيها البهائم لكن الذي للانسان منه غط آخر
أشرف وأعلى أما خلقها للبهائم فليكون آلتها في طلب غذائها وفي تسخيرها للآدمي
وانما خلقت للآدمي لتكون شبكة له يقتنص بها من العالم الاسفل مبادئ المعارف
الدينية السريفة اذا الانسان اذا أدرك بالحس شخصاً معيناً اقتبس عقله منه معنى

ما مطلقا كما ذكرناه في مثال عبد الرحمن بن عوف واذا عرفت هذه الارواح
 الخمسة فلنرجع الى غرض الامثلة اعلم ان القول في موازنة هذه الارواح الخمسة
 للمشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والريش يمكن تطويله لكني اوجزه واقتصر
 على التبيين على طريقته فاقول اما الروح الحساس فاذا انظرت الى خاصيته وجدت
 انوارها خارجة من ثقبه عدة كالعينين والاذنين والمخبرين وغيرها فاقول مثالي في عالم
 الشهادة المشكاة واما الروح النجلى فيجده خواص ثلاثا احدها انه من طينة العالم
 السفلى المكتشف لان الشيء الخليل ذو مقدار وشكل وجهات محصورة مخصوصة وهو
 على نسبة من التخليل من قرب او بعد ومن شأن الكثيف الموصوف بأوصاف الاجسام
 ان يجيب عن الانوار العقلية المحضة التي تنزه عن الوصف بالجهات والمقادير والقرب
 والبعد الثانية ان هذا الخليل الكثيف اذا صنى ورقق وهذب صار مواز للمعاني
 العقلية وموئلا لانوارها وغير حائل دون اشراق نورها الثالثة ان الخليل الكثيف
 في بداية الامر يحتاج الى جسد ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تتزلزل
 ولا تنتشر انتشارا يخرج عن الضبط فتم المعين المثالات الخيلية للمعارف العقلية
 وهذه الخواص الثلاث لتجدها في عالم الشهادة بالاضافة الى الانوار المصورة
 الالزجاجة فانها في الاصل من جوهر كثيف يصن ورقق فيكون حائطا
 للسراج اذا احتوى عليه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات العنيفة فهو وفق
 مثاله واما الثالث وهو الروح العقلي الذي به ادرنا المعارف الشريفة الالهية فلا
 يخفى عليك وجهه غشيه بالمصباح وقد عرفت هذا فيما سبق من بيان معنى كون الانبياء
 سر جاهرة واما الرابع وهو الروح الفكري فمن خاصيته انه يتبدى من اصل واحد
 ثم يتشعب منه شعبتان وهكذا الى تكثير الشعب بالتقسيمات العقلية ثم يفيض بالانوار
 الى نتائج هي غراتهم تلك الغرات تعود فتصير بذورا لأمثالها اذ يمكن ايضا تلقيح
 بعضها ببعض حتى تتماهى الى غرات ورائها كما ذكرناه في الحسرى ان يكون مثاله
 من هذا العالم الشجرة واذا كانت غمرتها مادة لتضاعف انوار المعارف وثباتها
 وبقيتها بالحرى ان لا تمثل بشجرة السفرجل والتفاح والرمان وغيرها بل من جملة
 سائر الاشجار بالزينة خاصة لان لب غمرتها هو الزيت الذي هو مادة المسامير
 ويختص به من بين سائر الادهان لخاصة زيادة الاشراق مع قلة الدخان والشجرة التي
 نثبت غمرتها وتكثر تسمى مباركة فالتى لا تنهاى غمرتها الى حد محدود اولى ان تسمى
 شجرة مباركة واذا كانت شعب الافكار العقلية المحضة طارئة عن قبول الاضافة
 الى الجهات والقرب والبعد فالحرى ان تكون لشرقية ولاغربية والحساس وهو
 الروح النبوى القدسي المنسوب الى الاولياء اذا كان في غاية النور والصفاء وكانت
 الروح المفكرة منقسمة الى ما يحتاج الى تعليم وتبيين ومدد من الخارج وما لا يحتاج

الى ذلك بل يكون لشدة الصفاء كأنه تنبت من نفسه بغير مدد من خارج فبالحرى ان
تعب عن مثل هذا الصافي البالغ في الاستعداد بأنه يكاد يتم ابيضه ولو لم تمسه نار
اذ في الاولياء من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة فهذا المثال موافق لهذا القسم
واذا كانت هذه الارواح مترتبة بعضها على بعض فالخسنى هو الاول وهو كالنوطنة
والتقيد للروح النجس الى اذ لا يتصور الخيال الامور عابده والفقير والعلوي
بعدهما فبالحرى أن تكون الزجاجة للمصباح كالحل والمشكاة كالحل انما تحتاج
فيكون المصباح في زجاجة والزجاجة في مشكاة واذا كانت هذه كلها
أنوار بعضها فوق بعض فبالحرى أن تكون نوراً على نور (خاتمة) هذا المثال انما يصح
لقب المؤمن ولقوب الاولياء والانبيا لالقول الكفار بأن النور براديه الهداية
والمصرف عن طريق الهدى مظلم بل أشد من الظلمة لانه لا يمدى الا الى الباطل
كما أن النور لا يمدى الا الى الحق وحق الكفار اتكسب وكذلك سائر ادراكهم
وتعاونت على الاضلال في حقهم فمثالهم كرجل في بحر يلجى يقشاه موج من فوقه
موج من فوقه مصاب ظلمات بعضها فوق بعض البحر اللجى هو الدنيا وما فيها من
الاخطار المهلكة والاشغال المردية والكدورات المعصية والموج الاول موج
الشموات الداعية الى الصفات البهيمية والاشغال بالذات الحسية وقضاء الاوطار
الدنيوية حتى يأكلون ويتعرون كأنما كل الانعام وبالحرى أن يكون هذا الموج مظلماً
فإن حب الشيء يعمي ويصم والموج الثاني الصفات البهيمية الباعنة على الغضب
والعداوة والبغضاء والحقد والحسد والمباهاة والتفاخر والتكابر وبالحرى أن يكون
مظلماً ايضاً لان الغضب غول العقل وبالحرى أن يكون هو الموج الاعلى لان الغضب
في الاكثـر مستول على الشموات وغاب على المذات المشبهة وأما الشهوة
فلا تقاوم الغضب الهائج أصلاً وأما السحاب فهو الاعتقادات الخبيثة والظنون
والخيلات الفاسدة التي صارت حجاباً بين الكافرين والايان ومعركة الحق والاستقامة
بنور شمس القرآن والعقل فان خاصية السحاب أن يحجب اشراق نور الشمس واذا
كانت هذه كلها مظلمة فبالحرى أن تكون الظلمات بعضها فوق بعض واذا كانت هذه
الظلمات تحجب عن معرفة الاشياء القريبة فضلاً عن البعيدة ولذلك تحجب الكفار عن
معرفة حجاب أسرار رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قرب تناوله وظهوره بأدنى
تأمل فبالحرى أن يعبر عنه بأنه لو أخرجه يده لم يكديرها واذا كان منبع الأنوار
كلها من النور الاول الحق كما سبق فبالحرى أن يعتقد كل موحد أن من لم يجعل الله له
نوراً فانه من نور فيكشف هذا القدر من اسرار هذه الآيات فائقع والسلام (من مشكاة
الانوار للامام أبي حامد الغزالي قدس سره) ان المشهور ان وضع المفردات ليس
لافادة مسمياتها لاستلزامها الدور ومعنى ذلك انه ليس الغرض من وضع المفردات ان

تحصل معانيها في ذهن السامع ابتداء لان الوضع لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى
يتوقف العلم به على العلم بكل من اللفظ والمعنى فلو توقف العلم بالمعنى على العلم بالوضع
لزم الدور بل الغرض منه ان يخطار المعنى في ذهن السامع ليحكم عليه اوبه وما ليس
في دفع الدور ان فهم المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالوضع وهذا انما يتوقف على العلم
بالمعنى لانه اللفظ فلا بد من ارجاعه الى ما ذكر من الاخطار بالبال والا فلا يبعد
بطائل قبل لوجه تخصيص هذا البحث بالمفردات فان وضع المركبات أيضا لو كان
لافادة معانيها لزم الدور بعين ما ذكر في المفردات فان المركبات أيضا موضوعه بازاء
معانيها فلو توقف العلم الخ وان شئت أن نقف على حقيقة الحال فاسمع لما يتلى عليك
من المقال فأقول ان من الاوضاع ما يجيب فيه ملاحظة المعنى الموضوع له بخصوصه
سواء كان المعنى كليا كوضع رجل أو جزئيا كوضع زيد وهذا يسمى وضعاً شخصياً ومنها
ما لا يجيب فيه تلك الملاحظة كما اذا لوحظ أمور متكررة في ضمن مفهوم عام شامل لها
وجعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظة تلك الامور ومن هذا القبيل وضع أسماء
الاشارات والموصولات والضمائر وهذا يسمى وضعاً عامياً وكذا اذا لوحظ ألفاظ كثيرة
في ضمن أمر عام شامل لها ولوحظ أيضاً معان كثيرة في ضمن أمر عام شامل لها ووضع
كل واحد من تلك الالفاظ الكثيرة بازاء كل واحد من تلك المعاني المتكررة وذلك كما
يقال كل لفظ على صيغة الفاعل فهو موضوع لمن قام به مدلول مصدره فيوضع بذلك
الوضع ضارب وعالم ومن هذا القبيل وضع صائر المشتقات وهذا الوضع يسمى وضعاً
نوعياً والمرتبكات كاه موضوعات هذا الوضع فإذا تم هذا فنفق ان الموضوع
بالوضع الشخصي لا يمكن أن يفيد معناه بأن يصوره في ذهن السامع ويحصل ابتداء
لان العلم بوضعه لمعان موقوف على العلم بمعناه بخصوصه فلو توقف العلم بمعناه
بخصوصه على العلم بوضعه لمعان لزم الدور وأما الموضوع بالوضع العام فكذا
الموضوع بالوضع النوعي فلما يتوقف العلم بوضعهما الموضوعات على ملاحظتهما
بخصوصهما بل كان يكفي في العلم بوضعهما ملاحظة ما وضعاهما اجمالاً في ضمن
أمر عام أمكن افادتهما بالمسمياتهما من غير لزوم الدور فعلى هذا التصديق به يكون
الغرض من وضع المركبات افادة معانيها على ما قالوا لكن يلزم أن يكون أكثر المفردات
من هذا القبيل لكونها موضوعات أما بالوضع النوعي أو بالوضع العلم فيمكن
أن يكون الغرض من وضعها افادة معانيها من غير لزوم الدور في تلك الافادة على
خلاف ما صرح به جوابه لكن الحق أحق بالاتباع هذا ما افاده المولى الحق على
القوشي (الوضع) هو كون الشيء مشاراً اليه بالاشارة الحسية وتخصيص اللفظ
بالمعنى كما في التلخيص وقيل هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى وهو من صفات الواضع
والاستعمال اطلاق اللفظ واردة المعنى وهو من صفات المستكمل والحمل اعتقاد

السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع والوضع عند
 الحكام هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين نسبة اجزائه بعضهم الى بعض ونسبة
 اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالقيام والقعود والوضع الحسي هو القاء الشيء
 المستعمل كما في قوله متى أضع العمامة تعرفوني وفي الراغب الوضع أعم من الخط
 وإذا تعدي به الى كان بمعنى التصيل وإذا تعدي بمن كان بمعنى الازالة وتعيين اللفظ
 للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة ان كان من جهة وضع اللفظ وهو والله تعالى اعلم
 البشر على الاختلاف فوضع لغوي كوضع السماء والارض والا فان كان من جهة
 الشارع فوضع شرعي كوضع الصوم والصلاة والا فان كان من قوم مخصوصين
 كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص كوضع أهل المعاني الإيجاز
 على الاطناب وأهل البيان الاستعارة والكناية وأهل البديع التخصيص والترصيع
 والا فهو عرفي عام ان كان من أهل عرف عام كقطع الدابة والحیوان والواضع
 اذا تصور اللفظا مخصوصة في ضمن أمر كلي وحكم حكما كليا بأن كل لفظ من درج
 تحته عينه لادالة بنفسه على كذا يسمى هذا الوضع وضعاً نوعياً وهو ثلاثة أنواع
 وضع خاص لموضوع له خاص كوضع اعلام اجناس الصبغ من فعل وفعل وبفعل
 وغيرهما من جميع الهيئات الممكنة الطارقات على تركيب فعل فان كانها اعلام
 لاجناس الصبغ الموزونة هي بها ووضع عام لموضوع له خاص كوضع عامة الافعال
 فانها موضوعة بالنوع علاخطة عنوان كلي شامل بخصوصيته كل نسبة جزئية من
 النسب التامة فالوضع له تلك النسب الجزئية الملوثة بذلك العنوان الكلي فالوضع
 عام والموضوع له خاص ووضع عام لموضوع له عام كالاشتقاق شمل اسم الفاعل
 والمفعول والمفعول والمسبوب وفعل الامر وفعل المبني للمفعول الى غير ذلك مما يتعلق
 بالهيئات فانها ليست موضوعة بخصوصياتها بل بقواعد كلية واذا تصور الواضع
 لفظا خاصا وتصور ايضا معنى معيناً اما جزئياً أو كلياً وعين ذلك اللفظ بعين ذلك المعنى
 وكل ما يصدق عليه ذلك المعنى يسمى هذا الوضع وضعاً شخصياً وحينئذ اما ان يكون
 الوضع والموضوع له خاصين بأن يتصور معنى جزئياً ويعين اللفظ بازائه كعامة الاعلام
 الشخصية فانها اسماء تعين مساهلها من غير قرينة أو يكونا عامين بأن يتصور معنى
 كلياً ويعين اللفظ بازائه كعامة النكرات أو يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً لكل
 واحد من تلك الجزئيات كالضمائر والموصولات واسماء الاشارات واسماء الافعال
 والحروف وبعض الظروف كآين وحيث وغيرهما مما يتضمن معنى الحروف وأما كون
 الوضع خاصاً والموضوع له عاماً فغير مقبول لاشتغاله كون جزئي آله للإحاطة بكلي
 والموضوعات اللغوية هي الالفاظ الدالة على المعاني وتعرف بالنقل فإزالتها كاسماء
 والارض أو بالنقل أحاداً كلفرة الطهر والحیض أو باستنباط العقل من النقل كالجح

الجلي بآله العموم فانه نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه وكل خاص الاستثناء بما
 حصر فيه فهو عام لزوم تناوله للمعنى فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين النقليتين
 عموم الجمع الجلي باللام ليحكم بعمومه ولا يشرط مناسبة اللفظ للمعنى في وضعه عند
 الجمهور واعلم ان دلالة الالفاظ على معنى دون معنى لا بد لها من شخص لتسلوى
 نسبتها الى جميع المعاني فذهب المحققون الى ان الشخص هو الواضح وتخصيص وضعه
 لهذا دون ذاك هو ارادة الواضح والتظاهر ان الواضح هو الله تعالى على ما ذهب
 اليه الاشعرى من انه تعالى وضع الالفاظ ووقف عباده عليها لتعليمها الوحي او جعلت على
 ضروري في واحد او جماعة وليست دلالة اللفظ على المعنى لذاته كدلالته على الالفاظ
 والواجب ان لا تختلف اللغات باختلاف الامم ولو يجب ان يفهم كل احد معنى كل
 لفظ لمتنازع انفسك الدليل من المدلول ثم ان اللفظ الدال على المعنى له جهتان جهة
 ادراكه بالذهن وجهة تحقيقه في الخارج فهل الوضع له باعتبار الجهة الاولى والثانية
 او من غير نظر الى شيء منهما ففيه ثلاثة مذاهب أحدها انه موضوع للمعنى الخارجى
 لا الدهني والثاني انه موضوع للمعنى الذهني وان لم يطابق الخارج لدوران الالفاظ
 مع المعاني الذهنية وجودا وعلما فان من رأى شيئا من بعيد فقهه ظللا فاذا اقترب
 فظنه شجرا سمى شجرة فاذا قرب منه ورآه رجلا سمى رجلا والثالث انه موضوع
 للمعنى من حيث هو من غير تقييد بخارجي أو ذهني واستعماله في أيهما كان استعمال
 حقيقي وليس لكل معنى لفظ موضوع له فان من المعاني ما لم يوضع له لفظ كأقوال
 الروائح والوضع يخص الحقيقة والاستعمال يعمها والجماز والكناية ايضا والادلة
 الدالة على التعيين بالوضع ضعيفة من تعريفات أبي البقاء الكفوي (الوحي) هو
 الكلام المتلقى يدركه بسرعة ليس في ذاته مركبا من حروف مقطعة تتوقف على قوالب
 متعاقبة في الانوارات موسى عليه السلام تلقى من ربه كلمات كلا ما تلقيا وحائيا ثم
 غفل ذلك الكلام ليدنه وانتقل الى الحس المشترك فاستقش به من غير اختصاص بعض
 وجهة وهو كائن الله عليه على ثلاثة أنواع ولا واسطة بل يخلق الله في قلب الموحى
 اليه علما ضروريا يادركه ما شاء الله ادراكه من الكلام النفس القديم القائم بذاته تعالى
 وهذه حالة محمدلية الامراء على مذهب طائفة أو بواسطة خلق الاصوات في بعض
 الاجسام كحال موسى عليه السلام أو بإرسال ملك وما يدرك الملك من النوع الاول
 وهذا غائب أحوال الانبياء والى الاول أشير بقوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله
 الا وحيا والى الثاني بقوله أو من وراء حجاب والى الثالث بقوله أو يرسل رسولا والثاني
 منها قد يطلع عليه غير الموحى اليه كما سمع السبعون حين مضوا الى المقامات ما سمعه
 موسى عليه السلام والثالث يشارك فيه الملك وأما الاول فهو مكتتم أى اكتتام ثم ايق
 المتلقى ما هو من قبله تعالى لا بد له من استعداد خاص لذلك والقابلة للفهم من قبل

غيره تعالى لا يوجب الاستعداد للثقل من جنبه الاقدس لتفاوت البين بين الحاصلين
 والتعبير بالتعليم في آدم عليه السلام للتقريب الى الفهم لانه الاصل المتعارف الجارى
 بين افراد الناس بطريق الانبياء القوي ولا يمنع استعداد الملائكة للثقل من قبله تعالى
 فيما يجانس فطرته الاستفادة من آدم بطريق الانبياء وقد استعقله ادم عليه السلام
 بحسب عجائزه فطرية ومناسبة جميلية ومخلص ما طاله ابرو على في بعض زساته هو ان
 وصفه تعالى بكونه متكلم لا يرجع الى ترديد العبارات ولا الى احاديث النفس والفكر
 المختلفة التي صارت العبارات دلائل عليها بل قبضت العلوم منه تعالى على لوح قلب
 النبي عليه السلام بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل المفعي والمالك المقرب
 فيثلي النبي عليه السلام بواسطة الملك وقوة التفصيل تلك العلوم ويتصور بصورة
 الحروف والاشكال المختلفة وتجد لوح النفس فارغا فتتقم تلك العبارات والصور
 فيه فيسمع منها كلاما منظوما يرى شخصا بشرا فيصور في نفسه الصافية صورة
 الملقى والملقى كما يتصور في المرأة الجملة صورة المقابل فتارة يعبر عن ذلك المنتقش
 بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب فالمصدر واحد والمظهر متعدد كذلك هو مع
 الملائكة ورويتهم وكل ما يعبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو
 آيات الكتاب وكل ما يعبر عنه بعبارة نفسه فذلك هو اخبار النبوة فلا يرجع هذا
 الى خيال بذهن محسوس مشاهد لان الحس تارة يتلقى المحسوسات من الحواس
 الظاهرة وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنة فمن يرى الاشياء بواسطة الحس والنبي
 يرى الاشياء بواسطة القوى الباطنة ومن يرى علمه بالشيء يعلمه به عن غير قبلت
 آبي البقاء المذكور (فصل في بيان ذكر عشق القرفاء والفتيان للاوجه الحسان) اعلم
 انه اختلفت آراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن او قبيح محمود او مذموم
 فمنهم من ذمّه وذكر انه رذيلة وذكر ماويه ومنهم من قال انه فضيلة تفانية ومدمحه
 وذكر محاسن أهله وشرف غاية ومنهم من لم يتقف على ماهيته وعمله وأسباب معانيه
 وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفسي ومنهم من قال انه جنون الهي والذي يدل
 عليه النظر الدقيق والمنهج الاثني وملاحظة الامور عن أسبابها الكلية ومبادئها
 العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق اعنى الاتساذ الشديد بحسن الصورة
 الجميلة والهمة المفرطة لمن وجدت فيه الشماثل الطيبة وتناسب الاعضاء وجودة
 التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية في نفوس أكثر
 الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التي يترب عليها
 المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مبادئ فاضله لاجل
 غايات شريفة أما المبادئ فلانها مفيد نفوس أكثر الامم التي لها تعليم العلوم والصنائع
 والآداب والرياضات مثل أهل فارس وأهل العراق وأهل الشام والروم وكل قوم

فهم القلوب العتيقة والمشايع الطليعة والآداب الحسنة غير خالية عن هذا العشق
 اللطيف الذي عشتوه استحسنتم شئنا من المحبوبين ولم تجده أحد ممن له قلب لطيف وطبع
 دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خالصة عن هذه المحبة في أوقات حمرة ولكن وجدنا
 سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطباع البخايفة من الأكراد والأعراب
 والتركة والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة وإنما اقصرأ أكثرهم على محبة الرجال
 للنساء ومحبة النساء للرجال طلباً للنعكاح والاستعداد كما في طباع سائر الحيوانات
 المرتكز فيهما صاحب الأزواج والسفاد والغرض منها في الطبيعة بقاء النسل وحفظ
 الصورة في حيوانها بالجنس والنوع إذا كانت الاشخاص دافعة السلالة والاستحالة
 وأما الغاية في هذا العشق الموجود في الطرافة وذوى لطافة الطبع فمما ترتب عليه
 من تأديب الثلمان وتربية الصبيان وتدويرهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو واللغة
 والبيان والهندسة وغيرهما والصنائع الدقيقة والآداب الجيدة والأشعار الطليعة
 الجزئية والنغمات الطبية وتعليمهم القصص والأخبار والحكايات الغريبة
 والاحتكاك المروية إلى غير ذلك من السكالات النفسانية فإن الأطفال والصبيان
 إذا استغنوا عن تربية الآباء والامتهات بهم بعد مجتاجون إلى تعليم الاصناف
 والمعلمين وحسن توجيههم والتفاتهم اليهم بنظر الشفاق والتعطف في أجل ذلك
 أوجدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة في الصبيان ومحبة وتعشقا
 للعلمان الحسان الوجوه ليكون ذلك داعياً لهم لتأديبهم وتزويجهم وتكميل
 نفوسهم لتنافسه وتبلغهم إلى الغايات المقصودة في إيجاد نفوسهم والامساخ
 الله هذه الرغبة والمحبة في أكثر الظرفاء والعلماء عبيداً وعباد فلا بد في أثرنا
 هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية من فائدة
 حكيمه ونجابه صحيحة ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة
 يكون وجود هذا العشق في الإنسان معدوداً من جملة الفضائل والمحسنات
 لأن جملة الرذائل والمقدمات ولعمري أن هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع
 الهموم الدنيوية إلاهما واحداً من حيث يجعل الهموم هما واحداً هو الاشتياق
 إلى رؤية جمال انساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث أشار إليه بقوله
 واتخذ خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ويقول ثم أنشأناه مخلقاً آخر قتيلاً الله أحسن
 الخالقين سواء كان المراد من الخلق الأسر الصورة الظاهرة الكاملة أو النفس
 الناطقة لأن الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق
 للنفس وصفاتها والمجازة طرة الحقيقة ولأجل ذلك أن هذا العشق النفساني للشخص
 الانساني إذا لم يكن مبدؤه افراط النهم الحيوانية بل استحسان شئنا من المعشوق
 وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن أخلاقه وتناسب حركاته وأفعاله وضججه

ودلالة كان معدودا من جملة الفضائل وهو رقيق القلب ويذكر الذهن ويغيب النفس على
ادراك الامور الشريفة ولا اجل ذلك امر المشايخ من يديهم في الابتداء بالعشق وقيل
العشق العفيف أدنى سبب في تلطيف النفس وتبوير القلب وفي الاخبار ان الله يعجل
يجيب الجاهل وقيل من عشق وحف وكنم ومات مات شهيدا وتفصيل المقام ان العشق
الانساني ينقسم الى حقيقي والى مجازي والعشق الحقيقي هو محبة الله وحملاته
وأفعاله من حيث هي أفعاله والمجازي ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني
هو الذي يكون مبدؤا ومشاكلة نفس العاشق المعشوق في الجوهر ويكون أكثر ايجابا
بشاكل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدؤا وشهوة
بدنية وطلب لذته بهيمة ويكون أكثر اجتناب العاشق بظواهر المعشوق ولونه وشكال
أعضائه لانها أمور بدنية والاول مما تقتضيه لطافة النفس وصفاتها والثاني
مما تقتضيه النفس الامارة ويكون في الاكثر مقارنا للغير وواحرص عليه وفيه
استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الثاني فإنه يجعل النفس شبيقة ذات
وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كلهم اطلب شيئا باطنا غفيا عن الحواس فنقطع
عن الشواغل الدنيوية ونعرض عما سوى معشوقها جاعلة جميع الهموم ههنا واحدا
فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبها من غيره
فانه لا يحتاج الى انقطاع عن الاشياء الكثيرة بل يرغب من واحد الى واحد لكن الذي
يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا العشق وان كان معدودا من جملة الفضائل
الا أنه من الفضائل التي يتوسط بها بين العقل والمخارطة المحض وبين النفس
الحيوانية ومثل هذه الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الإطلاق في كل وقت وعلى
كل حال من الاحوال ومن كل أحد من الناس بل ينبغي استعمال هذه المحبة
في أواسط السلوك العرفاني وفي حال ترقق النفس وتبويرها عن نوم الغفلة ورفدة
الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية وأما عند استكمال النفس العلوم
الالهية وصبروتها فلا بالفضل محيطا بالعلوم الكلية ذاملك الاتصال بعالم القدس
فلا ينبغي لها عند ذلك الانشغال بعشق هذه الصورة المستحسنة للعبادة والشيء ان
الطبيعة البشرية لا تشامها صارا ورفع من هذا المقام ولهذا قيل المجازي قنطرة
الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور
منه تارة أخرى ~~يحب~~ ونقيض معدودا من الرذائل ولا يبعد أن يكون اختلاف
الاولا في مدح العشق وذمه من هذا السبب الذي ذكرناه أو من جهة أنه يشبه
العشق العفيف النفساني الذي منشؤه لطافة النفس واستحسانها تناسب الاعضاء
واعتماد المزاج وحسن الاشكال بوجوده التركيب بالشهوة البهيمية التي منشؤها
افراط القوة الشهوانية وأما الذي ذهبوا الى أن هذا العشق من فعل البطالين

الفارغين الهضم فلا يهضم لا خيرة لهم بالامور الخفية والاسرار الطيعة ولا يعرفون
 من الامور الا ما تجل للعوام وعلمهم للمشاهير الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق
 شيئا في جيلة النفوس الا الحكمة جليلة وغاية صلاحية واما الذين قالوا انه من نفس
 او قالوا انه جنون الهوى فانما قالوا ذلك من اجل انهم واما يعرفون للعشاق من سهر
 الليل وتحول البدن وذبول الجسد ونواثر النقص وغور العيون وتنفس الصعداء
 مثل ما يعرفون لمرضى فظنوا ان مبدء افساد المزاج واستيلاء المرة السوداء وليس
 كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس اولاً ثم أثرت في البدن
 فان من كان دائم الفكر والتأمل في امر باطنى كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت
 قواه البدنية الى جانب الدماغ ونبتت من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة
 تحرق الاخلاط الرطبة وتغنى الكيوسات الصالحة فيستولى البسوس والجفاف على
 الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء ويحيث تولد منه المايتوليا وكذا الذين زعموا
 انه الهوى فانما زعموا من اجل انهم لم يجدوا دواء يعالجون به ولا شربة يسهون بها
 فيمرون بها هم فيفسد من الخسة لا الادعاء بالله بالصلاة والصدقة والرقى من الرهابين
 والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا اعياهم مداواة
 مريض ومعالجة عليل او يسوا منه حملوا الى هيكل عبادتهم وامرؤا بالصلاة
 والصدقة وقربوا اقربا وسألوا اهل دعائهم واحبارهم وورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء
 فاذا برئ المريض معوا ذلك طبيا الهيا والمرضى جنونا الهيا ومنهم من قال ان العشق
 هو غالب في النفس نحو طبع مشا كل في الجسد او نحو صورة مماثلة في النفس
 ومنهم من قال مفتومة موافقة الطالع في الولادة فكل شخصين اتفقوا في الطالع
 درجة او كان صاحب الطالعين كوكبا واحدا ويكون البرهان متفقين
 في بعض الاحوال والاقطار كالمثلثات او ماشا كل ذلك مما عرفه النجيمون وقع بينهما
 التعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان
 حسنا الا انه كلام مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من أى ضرور الاتحاد
 فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط ومثل ذلك لا يتصور
 في سقى النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدنى العاشق والمعشوق في حالة الغفلة
 والذبول والنوم نعلم يقينا ان ذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من صفات
 النفوس لا من صفات الاجرام بل الذى يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذى
 يبنى في مباحث العقل والمقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل
 واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة
 النفس العاشقة متحدة بصورة المعشوقة وذلك بعد تكرر المشاهدات وتوارد الاقطار
 وشدة الفكر والذكر في أشكاله ومماثلة حتى تصير صورته حاضرة متدركة

في ذات العاشق وهذا مما أوجعنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الذاكرين
بحال الانكار فيه وقد وقع في سكيات العاشق ما يدل على ذلك كما روي أن مجنوناً
العاصري كان في بعض الاحياء مستغرقاً في العشق بحيث بات حيشته ونادته
يا مجنون اناليلي لما التفت اليها وقال لي عنك غنى بعثك فان العشق بالحقيقة
هو الصورة الحاصلة وهي المعشوقة بالذات لا الامر الخارجي وهو في الصورة
لا بالعرض كما أن المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور
واذ اتين ومع اتحاد العاقل بالمقول واتحاد الجوهر الخامس بصورة المحسوس
كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاغرة القوية كما سبق فقد صبح اتحاد نفس
العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة
من خصه كما قال الشاعر

أنا من أهوى ومن أهوى أنا • نحن روحان حللنا بنا
فاذا أبصرتني أبصرته • واذا أبصرته أبصرتنا

ثم لا يعني أن الاتحاد بين الشئين لا يتصور الا كحقيقته وذلك من خاصية الامور
الروحانية والاحوال النفسانية وأما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد
بوجه بل المجاورة والممازجة والمماس لا غير بل التحقيق أن لا يوجد وصال في هذا
العالم ولا تصل ذات الى ذات في هذه النشأة أبداً وذلك من جهتين احدهما أن الجسم
الواحد المتصل اذا حقق أمره علم أنه مشوب بالغيبة والفقد لأن كل جزء من نفسه مفقود
عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه غير الاتصال بالانتماء الى يدخل
بين تلك الاجزاء جسم مابين ولا فضاء خال ولا حدث سطح في خلالها قبل انتم بامتصه
واحدة وليست وحدتها وحده خالصة عن الكثرة فاذا كان حال الجسم في حذاته
كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يتحد به شئ آخر او يقع الوصال بينه وبين شئ
والاخرى أنه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصل بين الجسمين الا بمشور تلاقى
السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فانه لا يمكن وصول شئ من
المحب الى ذات الجسم الذي المعشوق لأن ذلك الشئ انما نفسه أو جسمه أو عرض من
عوارض نفسه أو بدنه والثالث محال لاصطالة انتقال العرض وكذا الثاني لاستحالة
التم اخل بين الجسمين والتلاقى بالاطراف والنهايات لا بشئ عليل طالب الوصال
ولا يروى غلبه وأما الاقل فهو أيضاً محال لأن نفساً من النفوس لو فرض اتصالها
في ذاتها يدين لكائن نفسه فيلزم حينئذ أن يصير بدن واحد ذاتين وهو متع
ولا جل ذلك أن العاشق اذا اتفق له ما كان غاية تمتناه وهو الدتوم معشوقه
والحضور في مجلس العصبه معه يدعى فوق ذلك وهو غنى انطوئة والمماسه به من غير
حضور احد فاذا سهل ذلك وخلا المجلس عن الاغيار غنى المعانقة والتقبيل فان تيسر

ذلك في المحلول في لطاف واحد والالتزام بجميع الجوارح أكتفياً بقي ومع ذلك
كل الشوق بجملة وحرقة النفس كما كانت بل انداد الشوق والاضطراب كما قال

فأنا لهم

أعاقته والنفس بعد مشوقة * اليها وهل بعد العناق عدائي
والنفس ظاهري تزلزل حراري * فزيد ما ألقى من الهيجان
كان فؤادي ليس يشني عليه * سوى أن يرى الروحين يقصدان

والسبب الذي في ذلك أن المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم والعظم ولا شيئاً من البدن
بل ولا يوجد في عالم الأجسام ما تستنطقه النفس وتمواه بل صورة روحانية غير
موجودة في هذا العالم (من الهيات الاسفار الاربعه لمدر الدين الشيرازي) وهو
كتاب جامع بين حكمة الاشراق والتصوف وليس له شهرة في الديار الرومية الا أنما جلبنا
نسخة منه من العراق قد كتبت عليها نسخة ونسختان (حديث آخر) حدثنا أبو بكر
محمد بن عبد الله بن يوسف النيسابوري حدثنا أحمد بن الحليل البغدادي حدثنا سويلب
ابن معيد الانباري حدثنا علي بن مسهر عن أبي يحيى القنات عن مجاهد عن ابن عباس
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عشق نفسه وكنتم مات شهيداً
قال الشيخ رحمه الله الشهادة هي الدرجة الثالثة من النبوة قال الله تعالى فأولئك مع
الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وقال عليه السلام
أثبت سراء فليس عليك الانبياء وصديق أو شهيد ورفع الله من أقدار الشهداء حين
قال بل أحياء عند ربهم وقال عليه السلام أرواح الشهداء في حواصل طيور خضر
تسرح في الجنة وقال عليه السلام ما تعدون الشهادة فيكم فقالوا القتل في سبيل الله
تعالى فقال إن شهداء أمتي اذن لقليل ثم عدسبعة غير القتل في سبيل الله المبطون
والمطعون والحرق والفرق والهدم والمرأ توت جميع وفريسة السبع ان شاء الله
تعالى فأخبر عليه السلام ان هؤلاء شهداء كالمقتول في سبيل الله تعالى ثم قال
في هذا الحديث ان من عشق نفسه وكنتم مات مات شهيداً فعد صاحب العشق
في هؤلاء والعشق اسم شنيع ووصف عند بعض الناس قاطع وهو مع شناعة
اسمه وبشاعة وصفه محل من مات فيه هذا المحل فليس ذلك الحكمة فيه ومقاربة
وصف هذا وقته من أوصاف أولئك ونعوتهم فأول ذلك ان أوصاف هؤلاء الذين
وصفهم الخبر وعدتهم في الشهداء ليس من اكسابهم ولا أفعالهم بأنفسهم وانما هو
فعل الله بهم من غير سبب موجب يكون ذلك منهم وهكذا العشق هو فعل الله
بالعبد من غير سبب موجب لذلك وان كل يدوء النظار والسماع فليس ذلك بموجب له
لأن الانسان قد ينظر الى كثير من المستحسنات فلا يكون منه هذا الوصف ويسمع
بالاذن فلا يظهر فيه هذا النعت اذن فالنظر والسماع ليسا بموجبيه فهو اذن فعل

أفقه به وقد قال افلاطون ما أعلم ما الهوى غير أني أعلم أنه جنون الهوى لا محمود صاحبه ولا مذموم وقال يحيى بن معاذ لو وليت خزان العذاب ما عذبت عاشقاً قط لأنه لا ذنب اضطرارى لا ذنب اختيارى والعشق في الجملة أفرط المحبة وبجاجة حدة لها وذلك أن المحبة لها بداية ونهاية فبدأيتها الموافقة ونهايتها العشق وأول المحبة عهداً الموافقة ثم الميل ثم الود ثم المحبة ثم الهوى ثم الوله ثم العشق وللعشق درجتان الموافقة للطبيع والميل للنفس والود للقلب والمحبة للقواد وهو باطن القلب والهوى غلبة المحبة والولاء زيادة الهوى والعشق فيض المحبة إلى مياتر الجوارح وقال بعض العلماء العشق اسم لما زاد على المقدار الذي اسمه حب كما أن للسرف اسم لما زاد على المقدار الذي اسمه جود وقال أحمد بن عيسى المصري معنى المحبة الاقبال على الشيء والطاعة والاستئناس به فإذا اكمل في معانيه ينشأ من ذلك الود وهو إزالة الوسائط بينك وبين المحبوب من الوحشة والالفة فإذا اكمل وتم في معانيه ينشأ من ذلك الهوى وهو فراغ القلب من كل شيء غير المحبوب فإذا اكمل ذلك وتم في معانيه ينشأ منه الصبابة وهو امتلاء القلب وفيضه فإذا تحكم ذلك واستولى على القلب ينشأ منه العشق وهو تنسج روح رائحة قرب من يحبه فإذا جرى ذلك الروح في القلب وضاق القلب به ينشأ منه الشغف قال وهو احتراق القلب وقد قرئ شغفه صاحباً بالعين والغين قبل الشغف فإس الرأس القلب ورأس كل شيء شغفه والشغف وعاء القلب وقيل غشاق وقيل جلده وقيل سويداً وقيل وقيل وسطه قال وإذا انشبه الحب من رأس القلب فهو الشغف وإذا انشبه من وسطه فهو شغف وقال الحسن النعلف حجاب القلب والشغاف سويداً أو هو العلة السوداء في جوف القلب قال فلو وصل الحب إلى الشغاف يعني سويداً القلب لما مات وقال أبو عمر وابن العلاء شغفه صاحباً أي ترق حبه شفاف قلباً وهو حجاب القلب قال بعض الأدباء أول ما يولد العشق عن النظر والاستحسان ثم يقوى فمصر مودة والمودة سبب الإرادة ومن ودأنها ما ودأن يكون له خلا ومن ودعزاً ودأن يكون له ملكاً ثم تقوى المودة فتصير محبة والمحبة سبب للطاعة وفي ذلك يقول

تعضى الاله وأنت تظهر حبه * هذا محال في القياس بديع

لو كان حبك صادقا لاطعته * إن الحب لمن يحب مطيع

قال ثم تقوى المحبة فتصير حبه قال والنحلة يرب الآدميين أن تكون محبة أحدهما قد تمكنت من صاحبه حتى أسقطت حجاب السرائر بينه وبينه فصار متخللاً لسرائره مطلعاً على ضمائره ويقال إن النحلة أخذت من نخل المودة بين العظم والحم واختلطها بالبخ والدم وإذا فوسدت النحلة أوجبت الهوى قال والهوى اسم لأخطا الحب في محاب المحبوب وفي التوصل إليه بغير غمالك ثم يقوى الهوى فيصير عشفاً وقال رجل من المتكلمين كبير فيهم العشق طمع تنوذي القلب وتجتمع إليه مواد

من الحر من تحت كلما قوى أزداد صاحبه احتياجا وللقاوسهرا اقتل به الصغرة فمهرق
الدم فيستحيل الدم والصغرة فيصير اسوداء وظلمة السوداء وطمعياها يفسد الفكر
فيرجوما لا يكون وبقى ما لم يتم فيؤدى ذلك الى الجنون وربما قتل العاشق في حال
طمعيا السوداء عليه نفسه وربما مات غما وكذا وربما أراد أن يقتنص فيقتنق
في تأمور قلبه وينضم عليه القلب ولا يتفرج حتى يموت وربما ارتاح وتشتوق الى من
يحب فجاءه فخرجت نفسه فجاءه فأخبر علماء الامة كلحسن وأبي عمرو وبعض الاديان
وطائفة من المتكلمين وجماعة من الفلاسفة أن العشق يقتل بما أوردنا من أنما يعلم
وأن سبب ذلك فساد الطباع واختلاط الاشاج وحركات القلب من الانضمام
والانفراج وليس شئ من ذلك من أفعال العباد ولا كسابهم لأن العبد لا يملك قلبه
قال عليه السلام لما قيل له ما امرأته زيد يا مقلب القلوب ثبت قلبي لانه عليه السلام
وجد في قلبه حال لا يمكن ملكه لذلك قالت عائشة رضي الله عنها لو كان النبي صلى الله
عليه وسلم كقماشين الوحي لكتبتم هذه الآية واذ تقول للذي أنتم الله عليه وأنعمت
عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه ويكشفه الناس والله
أحق أن تخشاه الآية وقد قال عليه الصلاة والسلام إن القلوب بين أصبعين من
أصابع الرحمن يقلها كيف يشاء فاعمال القلوب أكثرها ضرورات وانما يؤخذ العبد
ويلازم بما اكتسبه من أفعال الجوارح وإن كان الباعث عليها خواطر القلب لذلك
قال عليه السلام من هميشة لم تكتب عليه لانه شبه الضرورة ولذلك رفق العلماء
ورق الاديان لمن ابتلى بهذا البلاء حتى شفع منهم شافع وساعد في الأيا ثم فيه مساعده
فمن شفع فيه سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم شفع لمغيب الى بريرة فيأمره عن عكرمة
عن ابن عباس رضي الله عنهما لما خبرت بريرة رأيت زوجها يتبعها في سكة المدينة
ودموعه تسيل على لحينه قال فكلم العباس النبي صلى الله عليه وسلم أن يشفع اليها
فقال فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجك وأبوك ذلك قالت أنا أمرتني به يا رسول
الله قال انما أنا شافع قالت فان صككت شافعا فلا حاجة لي فيه قال فاختارت نفسها
فشفع النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلم وعذروا لم يتم وقد شفع الحسن بن علي رضي الله
تعالى عنهم ما وفول بن مساحق لقيس المجنون وانما فعلوا ذلك لانهم عذروا ولم يعدلوا
ورأوا ذلك قد راى جرى عليهم وأنهم لم يكتسبوا ذلك لانفسهم والحب الذي هو أوسط
المراتب الذي يرتقى منها الى العشق عجيب أمره مبدع شأنه يغيب عن كثير من الآلام
والملاذ ويحول بين صاحبه وبين كثير من المنافع والمضار لانه يعصى ويصم قال عليه
السلام حبك النبي يعصى ويصم وأقل ما فيه أنه يذيب الملح والحجم ويقبل البلطد
والعظم وفيه قول الشاعر

شكوت اليها الحب قالت كذبتني • ألسنترى الاعضاء منك كواسيا

فلا حب حتى يلحق الحب والهوى * فظالم حتى تسيين بواليا
 ويأخذك الوسواس من كائبنا * وتقر من حتى لا تجيب مناديا
 ولم يكن يتادع الى رواية هذه الايات لكنها انشدناها بكار المشايخ قبلنا وانما أردنا
 بذلك تنبيه المن عسى تسوغه الى الامر العظيم من محبة من ليس بمشبه شيء فبرى
 غفلة منه فليعرض نفسه على أحوال هؤلاء في شأن محدث لا يضر ولا ينفع سمعت
 بعض أصحابنا يقول سمعت الشبلي يقول وقد ذكر قيس الجنون كان اذا سئل عن ليلي
 يقول أنا ليلي فكان يغيب بجلي عن ليلي حتى يبقى يشهد ليلي ويغيب عن كل معنى
 سوى ليلي ويشهد الاشياء كلها بلي فكيف تدعى محبة من ليس بمشبه شيء وأنت صريح
 بميزر جمع الى أو فائق وما لو فائقك وحظوظك ولم تبذل مجهودك بعبودك ولا زهدت
 في ذمة نفسك مع أن تبذل الجهد وللمعصوب أدنى رتبة عند القوم قال الشيخ فلو تتبعنا
 ما وقع الينامس الحديث والحكايات بروايات الأئمة وأهل الادب لطال وانما أردنا
 تصحيح هذه الحلة إظهارا الرسول لمصاحبها بالشهادة في قوله من عشق ففد وكتم ثم
 مات مات شهيداً إظهارا الرسول بالشهادة معلقة بشرطين هما العفة والحيطة
 والعفة عفتان عفة عن موانع الفاحشة ولزكاب المخطور فقلنا تكون هذه العفة
 في المعاشق لانه يكون قد مات في شهوات النفس ومن كانت أوصافه ما ذكرنا لا يكاد
 تكون فيه الشهوة وحر كالتطبع والعفة الثانية حبس النفس عن الاستمتاع بالنظر
 والمجالسة والحديث والالتفات من مواضع الاستراحة به بنوع من التأويل فأن ذلك
 ربما كان سبب الوقوع في المخطور (الى هنا ملخصا من معالي الاخبار للشيخ السالك
 الحق الماروف الصوفي أبي بكر بن اسحق الكلبي راحة الله عليه) وهو كتاب عزيز
 الوجود وكثير النفع شرح فيه بعض الاحاديث المشككة فطبق في أكثرها بين الحقيقة
 والشرعية وأشار الى مشرب القوم وحقائق السالوك وأكثر شرح الاحاديث حينما
 قالوا قال الشارح الفاضل أرادوا به الشيخ المشار اليه (حديث النفس) لا يؤاخذ به
 ما لم يتكلم أو يعمل به كافي حديث مسلم وحاصل ما قالوه ان الذي يقع في النفس من
 قصد المعصية على خمس مراتب الهاجس وهو ما يلي فيها ثم جريانه فيها وهو الخاطر
 ثم حديث النفس وهو ما يقع من وصف التردد هل يفعل أولا يفعل ثم الهم وهو ترجيح
 قصد الفعل ثم العزم وهو قوة ذلك القصد والجزم به فالهاجس لا يؤاخذ به اجمالا لانه
 ليس من فعله وانما هو شيء ورد عليه لا قدرة له على دفعه والخاطر الذي بعده كان قادرا
 على دفعه لصرف الهاجس أول ورود له ولا يمكنه هو وما بعده من حديث النفس
 مرفوعا بالحديث الصحيح واذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق الاولى
 وهذه الثلاث لو كانت في الحسنات لم يكتب لها بها أجر لعدم القصد وأما الهم
 فتدين في الحديث الصحيح أن الهم بالمسنة يكتب حسنة والهم بالسنة لا يكتب

دية في العلم بان تركها ككذب حسنة وان فعلها ككذب سيئة واحدة والاصح
 في معناه انه يكتب عليه الفعل وحده وهو معنى قوله واحدة وان الهم من فروع
 هو اما العزم فالحق على انه يؤخذ به ومنهم من جعله من الهم المرفوع وفي الجواز
 من كتاب الكراهية هم بمعية لا يأتى ان لم يصمم عزمه عليه وان عزم يأتى انهم العزم
 لا انهم العمل بالجوارح الا ان يكون امر ايتهم بمجرد العزم كالكفر انتهى من الاشياء
 في الاصل اشافي من التاسع وهو انه لا يشترط مع النية التلفظ في جميع العبادات ويخرج
 من هذا الاصل مسائل منها كذا ومنها كذا ومنها حديث النفس قوله في حديث
 مسلم وهو ان الله تعالى تجاوزه لا تتجسس احدتت به انفسها ما لم تسكلم او تسجل به
 وفي شرح المشارق ان حديث النفس المتجاوز عنه نوعان ضروري وهو ما يقع
 من غير قصد واختياري وهو ما يقع بقصد والمراد بالحديث الثاني لان الاول معفو
 عن جميع الامم اذ لم يصم عليه لاحتناع الخلق عنه وانما عني النوع الثاني في هذه الامة
 تكرر بما عليه السلام ثم قال وفي الحديث دليل على ان حديث النفس ليس بكلام
 حق لو حدث نفسه في الصلاة لا تبطل ولو طلق امرأته بقتله لا يطلاق وأما الذي كتب
 طلاق امرأته فيجوز ان تكون طالقاً لانه عليه السلام قال ما لم تسكلم او تسجل به
 والكتابة عمل وهو قول محمد رحمه الله (من حاشية الجوى على الاشياء والنظائر)
 قال البيضاوى في أول سورة الاسراء قصة المعراج واختلفوا في أنه كان في المنام
 أو في اليقظة بروحه أو بجسده والاكثر انه أسرى بجسده الى بيت المقدس ثم هرج به
 الى السموات حتى انتهى الى سدرة المنتهى ولذلك تعجب قريش واستحالوه والاستحالة
 مدفوعة بما ثبت في الهندسة ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي
 كرة الارض مائة وثلاثين مرة ثم ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى
 في أقل من ثمانية وقد برهن في الكلام ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض
 وان الله تعالى قادر على كل الممكنات فيقدر ان يخلق مثل هذه الحركة السريعة
 في بدن النبي صلى الله عليه وسلم أو فيما يحمله والتعجب من لوازم المعجزات انتهى كلام
 البيضاوى رحمه الله تعالى قوله واختلفوا في أنه كان في المنام الخ فنعن عائشة رضى
 الله عنها كانت رؤيا حق وقالت لم تفقد بدنه وانما هرج بروحه صلى الله عليه وسلم
 واحتج لهذا القول بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي ارى نال الا قنطة للناس لان الرؤيا
 تختص بالنوم لغة وكذا وقع في البخاري وذهب الجمهور الى أنه يقظة والرؤيا تكون
 بمعنى الرؤية في القظة كما في قول الراعي وصف صائدا

وكثير للرؤيا وهش فؤاده * وبشر قلبا كان جسا بلايه

وقال الواحدى انها رؤية اليقظة لا لافقط واحتجوا بما ساقى قال السهيلي في الروض
 الانف وذهب طائفة فائدة منهم القاضى أبو بكر الى تصديق المقاتلين وتصحيح

المسلمين بأن الاسراء مجسده من اثنين احد همل في النوم قبل النبوة بروحه فوطته
وتسبب الملبس به مما يصف عنه قوى البشر فيما شاهد به بعد هلمه عما يجسده
وهي هذا القول عن طائفة من العلماء موه بجمع بين ما وقع في طرق الحديث من
الاختلاف على ما فصله - كي المازوي في شرح مسلم قول ابي جعفر عليه السلام
فقال كل الاسراء مجسده في البقعة الى بيت المقدس فكانت نبوة علي عليه السلام
بروحه على الله عليه وسلم منه الى ما فوقه فكانت نبوة علي عليه السلام
قوله عليه الصلاة والسلام ان بيت المقدس في قلب هذه ولم يشعروا عليه قوله فيما
سوى ذلك وكلام المنصف وحده فله في هذا الجواب بروجه وبجسده
والظاهر أنه لقب بغيره فغيره هو راجع الى تمام وبجسده راجع الى بقعة والمراد
بروحه فقط وكقول المازي بروجه وبجسده في البقعة خلاف الظاهر قوله ولذلك يجب
قرين واسبقه المولان الثامن قد يرى نفسه في السماء ويذهب من المشرق الى المغرب
ولا يتبعه أحد وأما كون العروج بروجه بقعة تغرق العادة وعمل التجب أيضا
والجواب بأنه غير منكر كالانحلال الذي ذهب اليه للصوفية والحكام فأما لا يعرف
العرب ولم يذهب اليه أحد من السلف وقوله والاستحالة مدفوعة بما جرت في الهندسة
الحديثة على ما في محله ودلائلها * الثانية في اصطلاح المصنف جزم من سستين
جزم من الدقيقة والدقيقة جزم من سستين جزم من المدجبة وهي جزم من خمسة
عشر جزم من الساعات المختلطة والباقي والنهار قال أستاذنا حضرة الفيلسوف في العلوم
الرياضية المولى عبد الوهاب هذا غير سديد من وجوهه من أن علم الهندسة ليس مفتحة
للبحث عماد كقولنا بالهندسة إيمان الأمر لا يراه في الهيئة تعلم من الهندسة
كما هو معروف عند من له معرفة تلك الفنون ومنها أن ما بين طرفي قرص الشمس وهو
قطر هاجسته وصف بما يكون به قطر الأرض واحدا على ما بين في مباحث الابعاد
والاجرام من التذكير وغيرها وأما ما كان مائة وثلاثة وستين مرة فو جرم الشمس
بالنسبة الى كرة الأرض اذ بين أن نسبة كرة الأرض كنسبة مائة وستة وستين وربع
وعن هو الشمس الى الواحد منها على ما أتوه ثم من أن نسبة كرة الى كرة ككسبة مكعب
قطر الاولى الى مكعب قطر الاخرى ومنها أن قطر الشمس الذي هو كالأقمار في جليخه
نحو كرة بالقطر الى الاولى يصل طرقه المتأخر الى موضع طرفه المتقدم وهو المراد
بوصول طرقه الى الأسفل الى موضع طرفها الاعلى على أن الطرف المتقدم أعلى من
الطرف المتأخر وكذلك الطرف المتأخر أعلى من الطرف المتقدم في الارتفاعات
الشرقية والانحطاطات الشرقية في جميع ما يتعين فيه الشرق والغرب من الاتفاقم
أن الطرف المتقدم أعلى من جميع جوانب الشمس والمتأخر أسفل من جميع جوانبها
عند طلوع مركزها في أفق الاستواء فلا غبار في ذلك الوصول لكن كون من له أقل

من ثمانية مئة وخمسة مائة على ما بين محله من أن قطر الشمس وجد في أكثر أحوال يدها مساويا في الشطر القطر القمر في بعده الا بعد وقتين أيضا أن قطر القمر في بعده الا بعد احدى وثلاثون دقيقة وثلاث دقيقتين فكيف يتصور أن يقطع مركز الشمس مقدار قطرها في أقل من ثمانية فيقع فيه ذلك الوصول سواء كانت الثانية ثمانية الدرجة أو الساعة أو اليوم إذا لا فمحمداً كأن يكون زمان الوصول المذكور احدى وثلاثين دقيقة من دقائق الدرجة أو دقيقتين من دقائق الساعة أو خمس ثوان من ثواني اليوم بالتقريب والذي يقطع مركز الشمس في أقل من ثمانية هو مقدار قطر الارض على أن تكون الثانية ثمانية اليوم ولو اكتفى بهذا القدر في سرعة حركته ولم ياتم بيان ما هو أزيد من علم ثبات المقصود وهو جواز أن يقطع جسم مسافة بعيدة في زمان قليل أو يمتد بغير راحة فليست مثل هذا مرة بعد أخرى فان دقائقه لا يصل الى درجة منها بنظرة أولى ولا ثمانية وهذا المخلص ما ذكره من أراد فعله بالنظر فيه وهو مما لا شبهة في وجوده الا أن ما أورده أولاً أمر سهل وقد أشار هو الى دفعه فتدبر والنيب مستندا بوزن كيم ويخفف ما زاد على العقل الى أن يلحقه (قريبه) عبد الوهاب المذكور من موالى الروم لا يد طول وتاليف في العلوم الرياضية توفي بعد عشرة وألف فاضيا بالمدينة المنورة رأيت مدرسا بسبيل أدبه وكان زاهدا فاضلا ويعرف بقوله الى زاده الى هنا من حاشية الشهاب الخفافى رحمه الله (المسئلة الثامنة) في البحث عن ألقاط يظن بها انها مرادفة للعلم وهي (حفظ) اسدها الادراك وهو الاقفا والوصول يقال أدرك الغلام وأدرك الثمر قال تعالى قال أصحاب موسى ان الله يدرككم قالوا العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا كمن هذه الجهة وثانيها الشعور وهو ادراك بغير استنبات وهو أول مراتب وصول المعالوم الى القوة العاقلة فكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في الله انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم أن الشعور ونفط مشتق من الصورة ونفط الصورة حيث وضع فانما وضع الهمية الجسمانية الحاصلة في الجسم المشكل الآن الناس لما تخيلوا أن حقائق المعلومات تصير حالة في القوة العاقلة كما أن الشكل والهمية يحلان في المادة الجسمانية أطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل ورابعها الحفظ واذا حصلت الصورة في العقل وثنا كدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتكنيت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالثبات كد بعد الضعف لاجرم لا يسمى علم الله تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان في علم الله تعالى لاجرم لا يسمى ذلك حفظا وثامسها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول ذهن استرجاعها فذلك المحاولة هي التذكر

واعلم أن في التذكر سرا لا يعلمه الا الله تعالى وهو أن التذكر صار عبادة عن طلب
وجوع تلك الصورة المحيية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة
حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم يكن مشعورا بها
كان الذهن غافلا عنها وحينئذ استحالة أن يكون طالبا لاسترجاعها لانه لا يطلب
ما لا يكون متصورا محال فعلى كذا التقديرين يمكن التذكر المقسر بطائفة الاسترجاع
ممتنع مع انما نجد من أغفينا اننا قد نطلب لو نسترجمع له هذه الاسرار اذا توغل العقل
تقيا وتأمله اعرف انه لا يعرف كنهها مع انهم لم يظهروا الأشياء عند الناس فكيف
القول في الأشياء الملقى هي أخفى الامور واعصاها على الألبان والحق في ذلك
الذكر فالصورة الزائلة اذا حاول الذهن استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك
الطلب سمى ذلك الوجدان ذكر الخاف لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالادراك ليسم ذلك
الادراك ذكر او لهذا حال الشاعر

الله يعلم أني لست أذكره * وكيف أذكره اذ لست أنساه

فجعل حصول التسيان شرط للحصول المذكور فيوصف القول بأنه ذكر لانه منيب
حصول المعنى في النفس حال اتصالها بغير نزلنا الذكر وانما الحاصلون وسابعا
المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك
الجزئيات والعلم ادراك الكلليات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو
التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باسناد هذه
المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معدوم بالضرورة فالتصور حقيقة
فأمر فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف وجوده لا يطلب ماهيته فعلى هذا
الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارف ولذلك ان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا
توصل في مبادئ العلم وترقى من مطالعها الى محاسنها ومن مبادئها الى غاياتها
بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان أحدا من البشر لا يعرف الله لان الاطلاع
على كنهه هو سره وسر ألوهيته محال وآخرون قالوا من أدرك شيئا وحفظ أثره في نفسه
ثم أدرك ذلك الشيء ثانيا وعرف أن هذا المدرك الذي أدركه ثانيا هو الذي كان قد أدركه
أولا فهذا هو المعرفة فيقول قد عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رأيت
وقت كذا ثم في الناس من يقول يقدم الارواح ومنهم من يقول يتقدمها على الابدان
ويقول انها الذر المستخرج من حلب آدم عليه السلام وانها أخرجت بالالهية واعترفت
بالربوبية الا انها ظلمة العلاقة البدنية نسبت مولاها فاذا عادت الى نفسها في ظلمة
البدن وهابية الجسم عرفت ربه وعرفت انها كانت عارفة به فلا يرجع معنى هذا
الادراك عسرا فانما وثائقها للفهم وهو تصور الشيء فمن لفظ المتخاطب والافهام هو
ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع وتامعها الفقه وهو العلم بقرض المتخاطب

من منفعته يقال ففهم كلامك أي وقفت على فرك من هذا الخطاب ثم إن كقبار
 قرين لما كانوا أبواب الشبهات والشبهات فاصككوا يفتقون على ما في تكاليف
 الله تعالى من المنافع العظيمة لأجرهم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا أي لا يفقهون
 على المقصود الأصلي والغرض الحقيقي وعاشرها العقل وهو العلم بصفات الأشياء
 من حسنهم وإفعالهم كالها ونقصانها فالتفت على ذلك علمت ما فهم من المضار
 والمنافع فصار علمك بما في الشيء من النفع داعيا لك إلى الفعل وعلك بما فيه من
 الضرر داعيا لك إلى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك أخرى
 مجرى عقل النافعة ولهذا الماسئل بعض الصالحين عن العقل قال هو العلم
 بخبر الخبيرين وبشر الشرير ولا سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره
 ونهيته فهذا هو القدور والاتق بهذا المقام الحادي عشر الدراية وهي المعرفة بالحاصلة
 بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية وأصله من دريت العبد
 والدربة يقال لما تعلم عليه الطعن والمدري يقال لما يصلح به الشعر وهذا لا يطلق
 عليه تعالى لا متناع الفهم والحيل عليه سبحانه الثاني عن الحكمة وهي اسم
 لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري وفي العمل
 أكثر استعمالا منه ومنها يقال أحكم العمل احكاما وحكم بكذا حكم بالحكمة من
 الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال أو في المآل ومن العباد فعمل
 ما فيه المنفعة والمصلحة كذلك ثم جرت كلمة الحكمة بألفاظ مختلفة فعمل هي معرفة
 الأشياء بحقائقها وهذا إشارة إلى أن أحوال الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات
 متغيرة وأما ادراك الماهية فانه مصون عن التغير والتبدل وقيل هي الاتيان بالفعل
 الذي له عاقبة جيدة وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية
 وذلك بأن يجتهد أن ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور ووجوده عن البخل وحله عن
 السفه الثالث عشر اليقين قالوا اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد أن الشيء كذا وأنه يمتنع
 كون الاخر بخلاف معتقده اذا كان لذلك موجب هو ما بدية الفطرة أو نظير العقل
 الرابع عشر الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة وتحقيق
 القول فيه أنه تعالى خلق الروح خاليا عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها كما قال آخر حكمكم
 من بطون أمتهم انكم لا تعلمون شيئا لكنه تعالى انما خلقها بالطاعة على ما قال وما خلقت
 الجن والإنس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال في موضع آخر أقم الصلاة
 لذكري فيبين انه أمر بالطاعة لغرض العلم فالعلم لا يذم منه على كل حال فلا بد وأن تكون
 النفس متمكنة من فهم هذه المعارف والعلوم فأعطى الحق من الخواص ما أعان
 على فهم هذه الغرض فقال في السمع وهدىناه للتجدين وقال في البصر سترهم
 آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم وقال في الفهم سكر وفي أنفسكم أفلا تبصرون

فإذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالماً وهو معنى قوله تعالى الرحمن علم
 القرآن فال حاصل أن استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الفهم الخامس عشر
 الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة قال
 بعض المحققين إن الفكر يجري مجرى التصريح إلى الله في استئزال العلوم من عنده
 السادس عشر الحسد من لاشك أن الفكر لا يتم عمله إلا بوجدان شيء متوسط بين طرفي
 الجهول لتعبر النسبة المجهولة بمعلومة فإن النفس حال كونه جاهلة كأنها
 واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد لها من قائد يقودها ويسائق يسوقها وذلك هو المتوسط
 بين الطرفين فله إلى كل واحد منهما نسبة خاصة فيستولد من نسبته اليهم ما يقتضيان
 وحسب مجهول لا يحصل العلم به إلا بواسطة مقدمتين معلومتين والمتقدمتان هما
 كالشاهدين فكأنه لابد في الشرع من شاهدين فكذلك لابد في العقل من شاهدين
 وهما المتقدمتان اللتان يتجهان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط
 هو الحسد السابع عشر الذكاء وهو شدة هذا الحسد وكما وبوغه الغاية القصوى
 وذلك لأن الذكاء هو الماضي في الأمر وسرعة القطع بالحسد وأصله من ذك النار
 وذكت الريح وشأنه كذا أي مدر لندجها بحد السكين الثامن عشر القنطة وهي
 عبارة عن القنطة لشيء قصده عويضة ولذلك فإنه يستعمل في الاستنباط
 الأحاسي والروى التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل
 وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والباطر في النفس ولذلك يقال هذا خطر
 بيالي الآن النفس لما كانت محل ذلك المعنى الخاطر رجعت خاطر الطلاق لا الم حال
 على المل العشر من الوهم وهو الاعتقاد المروج وقد يقال أنه عبارة عن الحكم
 بأمور جرتية غير محسوسة الأشخاص جرتية جماعية كحكم السطة بمداقة الام
 وعداوة الذئب الحادي والعشرون الظن وهو الاعتقاد الرابع ولما كان قبول الاعتقاد
 للقوة والضعف غير مضبوط وكذلك امر انب الظن غير مضبوط فلهذا قيل أنه عبارة
 عن ترجيح أحد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تقوير الطرف الآخر ثم إن
 المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا يجرم قد يطلق أيضاً على العلم اسم الظن
 كما قاله بعض المفسرين في قوله تعالى الذين يظنون أنهم ملائكة أو رسلهم قالوا وإنما أطلق
 لفظ الظن على العلم هو تالوهم من أحدهما التسمية على أن علم أكثر الناس بالله في الدنيا
 بالإضافة إلى صلته به في الآخرة كالتن في حبس العلم والثاني أن العلم الحقيقي في الدنيا
 لا يكاد يحصل للأنبياء والعلمانيين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله الذين آمنوا بالله
 ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم أن الظن إن كان عن أماره قوية تبطل ومدح وعطية مدار
 أكثر أحوال هذا العالم وإن كان عن أماره ضعيفة ذم كقوله تعالى إن الظن لا يغني
 من الحق شيئاً وقوله إن بعض الظن إنهم الثاني والعشرون الخيال وهو عبارة عن

الجهرة للباقية عن المحسوس بعد خشيته وعنه على الطيف او ارد من صورة المحبوب
خيالا وان قيل قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال
الافعال مكان واردا حال النوم الثالث والعشرون البدية وهي المعرفة الخاصة
ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بأن الواحد نصف الاثنين الرابع والعشرون
الاوليات وهي البدية بيات بعينها والسبب في هذه التسمية ان الذاهر يلحق بمحول
القضية بموضوعها أولا لا بتوسط شيء آخر فأما الذي يكون بتوسط شيء آخر فذلك
التوسط هو المحمول أولا الخامس والعشرون الروية وهي ما سكن من المعرفة
بعد تفكير كثير وهي من روى السادس والعشرون اليكاسة وهي تمسك النفس
من استتباط ما هو أنفع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام اليكيس من دان نفسه وعمل
لما بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه الانسان أفضل مما بعد الموت السابع
والعشرون الغيرة وهي معرفة يتوصل اليها بالتجربة قال أبو الدرداء وجدت الناس
أخبر تغله الثامن والعشرون الرأي وهو اجالة الشاظر في المقدّمات التي فيها نتائج
المطالوب والرأي للفكر كالألة للصانع ولهذا قيل ليالك والرأي القطير التاسع
والعشرون القراءة وهي الاستدلال بانخلق المظاهر على لتلق الباطن فقد شبه الله
تعالى على صدق هذا الطريق بقوله ان في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم
واشتقاقها من قولهم فرس السبع الشاة فكأن القراءة اختلاس المعارف
وافتراسها وذلك خبر بان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك نوع
من الالهام بل ضرب من الوحي واية على النبي صلى الله عليه وسلم ان في آتق لهذين
وان عمرهم ثم ونسعى ذلك أيضا النفس في الروع والضرب الثاني من القراءة ما يكون
بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال أهل
المعرفة في قوله تعالى أنهن كن على بينة من ربه ويتلوه شاهدان البينة هو القسم الاول
وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال
بالاشكال على الاحوال (من التفسير الكبير عند تفسير وعلم آدم الاسماء) قوله تعالى
استطعما أهلها في اعادة لفظ الاهل هنا سؤال منهم ور وقد تلمه بعض الادباء مثالا
عنه الامام السبكي رحمه الله في قصيدة منها

رأيت كتاب الله أعظم مجهز * لأفضل من يهدي به الثقلان
ومن جملة الانجاز كون اختصاره * بإيجاز ألفاظ وبسط معان
ولكن في الكهف أبصرت آية * هم الفكر في طول ازمان أعاني
وما هي الا استطعما أهلها فقد * نرى استطعما هم مثله بيان

يعني أنه عدل عن الظاهر باعادة لفظ أهل ولم يقل استطعما لها لانه صفة القرية
أو استطعما هم لانه صفة أهل القرية فلا بد له من وجه وقد أجابوا عنه باجوبة مطولة

نظما وثرا والذى تجوز فيه انه ذكر الاهل أولا ولا يحذف ايجازا سو اعتدرا وتجوز
 في القرية كقوله واسأل القرية لان الايتان ينسب للمكان نحو آيت عرفات ولمن فيه
 نحو آيت اهل بغداد فلولم يذكر كان فيه التباس محال فليس ما هنا نظير تلك
 الآية لامتناع سؤال نفس القرية فلا يستعمل استعمالها وأما الاهل الثاني فأشير
 لانه غير الاول وليست كل معرفة عينا كما ينمو لان المراد به بعضهم اذ سئلهم فردوا
 فردا مستبعد فلولم يذكر ففهم غير المراد أما لو قيل استطعمهم فظاهر وأما لو قيل
 استطعمها فما فلان النسبة الى اهل تقيده الاستيعاب كالأشجار في محله وأما ايتان جميع
 القرية فهو حقيقة في الوصول الى بعض منها كما يقال ندى في البلد أو في الدار أو قيل
 ان الاهل اعيد فلما كبد كقوله

لبت الغراب غداة ينعب عينا • كان الغراب مقطع الاوداج

اول كراهة اجتماع ضميرين متصلين لشاعره واستطالته = ذأال النيسابوري
 وقد قيل ان المراد توصيف القرية بالجللة وهو يقتضي كون التركيب هكذا والاختلفت
 الصفة عن ضمير الموصوف وفيه انه لو ترك ذكر الاهل حصل المقصود كما ادعى لذكره
 هناك ببق هنا كلام طويل من غير طائل في كون الجملة صفة أو جوابا تركا له لقلته
 جدواه شهاب (اعلم أن العروق نوعان) شرايين وهي العروق الضاربة الناتجة من
 التجويف الايسر من تجويف القلب الحاملة للضار المسعى بالروح الحيواني الحاصل من
 من تبخر حرارة القلب اللطيف الدم المؤدية الى سائر البدن وتصل لقلبها الى جهة مركز
 البدن وهو القلب وبسطا الى محيطه وهو الجلد لترويح الروح باستنشاقها الریح من
 الرئة ودفعها المحترق الدخاني عنه وأوردة وهي العروق السواكس وهي اثنان
 منبهما الكبد احدهما ويسمى الباب متصل بغيره بفروع كثيرة تسمى فروع الباب
 وبالعدة والامعاء بفروع كثيرة يمتص الكبد من الفضل ويؤديه الى الكبد
 والمساير يقامنها هي الفروع المتصلة بالعدة والاخر ويسمى الاجوف متصل بمعدية
 فروع يمتص الكبد من ويؤديه الى سائر الاعضاء بفروع كثيرة عند كل عضو
 فانه يميز دافصالة عن الكبد ينقسم الى عرقين احدهما ويسمى النازل بفارق الصاعد
 الى أن يتو ككأ على عصام القلب فيذهب الى الرطين والاخر ويسمى الصاعد
 يذهب الى أن يتارب القلب وهذا ينقسم الى قسمين احدهما يثبت في الرئة والقلب
 وبعض الاضلاع والاخر يذهب الى الصدر والرقبة واليدين والرأس والمقصود من
 أوردة اليدين الباسط والقيفال وحمل الذراع والاكل والاسيم والايمن والاسيلم
 الايسر والرطين القساو الصافن وفي الساعد عرق آخر متعمق فيه لا يشل اليه
 الموضع وليس له اسم فلذا لم يشعر كذا ذكر القرشي في شرح تشریح القانون (شرح
 حديث الناس يام فاذا ما قوا اتبهوا) اعلم أنه لا ريب عند من اشتغل بتحقيق العلوم

وافتح من خلد موزنة الى عالم الفهوم بل لمن كان له ذهن سليم وطبع مستقيم أن الحكم
على الشيء يتأخر بالطبع عن تصور كلا طرفي الحكم فان من لم يفهم معنى العالم ومعنى
الحدوث لم يتصور الحكم بأن العالم حادث ثم اذا تصور الطرفين فقد يكون الحكم بينهما
كما اذا تصور معنى الكل ومعنى كونه أعظم من الجزء فان الذهن لا يتوقف في الحكم
بأن الكل أعظم من الجزء ومثل هذه القضايا لا يتوقف التصديق بها الا على تصور
طريقه فقط فلا يحتاج بعد تصورهما الى دليل يستفاد بواسطته تحقيق الحكم
وقد يكون الحكم كسبيا أي يحتاج العاقل بعد تصور طرف القضية الى دليل يسوقه
لذلك الحكم واذا تم هذا فاعلم أن قوله عليه السلام الناس يام بجملة مبتدأ وخبر وقوله
اذا ما نوا اتيهوا قضية شرطية شرطها اذا ما نوا وجزاؤها اتيهوا فحتاج الى بيان
أربعة تصورات الناس والنوم والموت والاتباء ثم تتطرح هل الحكم بالموت على الناس
بدهي أم لا فان كان بديهيا لم يحتاج الى دليل والا ذكرنا دليله وكذا وجود الاتباء
عند حصول الموت وليس لنا أن نقول الشيء اذا كان بديهيا كان تصوره حاصل للجميع
العقل فلا يحتاج الى تعريف ومن البين أن تصورات هذه الاشياء مدبجة على الخامل
على توضيح الواضحات وتبين المبنات لانه نقول التصورات تنقسم الى عامي وخاصي
والتصورات العامة هي المأخوذة من ظواهر المثلالات ونحوها من الاوصاف
الظاهرة كتصورهم أن الملائكة كالطيور الخلق في الجو وأن الشياطين أشباح
مشروحة الاعضاء زرق العيون سود الوجوه الى غير ذلك من تصور الاشياء البعيدة
عن الحس والخيال ومثال هذا التصور مانع عن معرفة الاوصاف الملتبس بها حقيقة
ذات المتصور فضلا عن كونه عونا في العلم بأوصافها وأما التصورات الخاصة فهو الذي
يكون بالأوصاف الموجودة للشيء في نفس الامر المختصة به كمن يعرف الملك بأنه جوهر
لطيف تعالى بحقيقته عن احتواء الخواص عليها سمي بالذات فعلا بأمر الله تعالى
في عالم الملكوت مطيع للرب ولمن فوقه من الملائكة بالطبع ان كان وهذا التصور
الخاص هو الذي يعين على معرفة أحوال المتصور وكلما كان بأوصاف أكثر كانت
معرفة ما كان مجهولاً من صفاته أسير ومعلوم أن الاشياء الاربعة التي نروم
كشف حقائقها لم ترسم في أذهان العامة الا ما ظهر من أحوالها كمن يعرفهم الانسان
بأنه جسم طويل القامة يادى البشرية ينقل بنقل قديميه وتعرفه هم النوم بأنه حالة
للانسان يعطل فيها حسه وكذا الموت والاتباء ومن المستغرب الا أن عند مشغلي
القرايح ان هذه التصورات لا يقتصر بها الا أمور ظاهرة وأحكام محسوسة لهذه
الاشياء أما أوزانها الخفية النابتة لحقائقها المكشوفة عند أبواب الالباب فلا تقتصر
الا بحارف لها تناسب تلك القوازم فأقول أما الانسان فيطلق على معنيين احدهما
محسوس مشاهد ذره البصر ويحسه اللبس متفكر عالم بالشهادة مؤمن بالغيب الى

غير ذلك من الاوصاف الثاني الروح الإنساني والانسان الاول له لوازم وخصائص
تفترق بها عن الانسان الثاني وكذا الثاني له صفات يخص بها بل أكثر اوصاف الاول
تباين الثاني فان الاول ميت بطبيعته والثاني حي بالذات بل هو عين الحياة والاول
محسوس بالحواس والثاني مدرك بالعقل لا بالحواس والاول مدبر ومصرف للثاني
والثاني منصرف للاول متصرف فيه الى غير ذلك من تقابل اوصاف الروح والجسد
والانسان عند التحقيق هو الثاني وانما يسمى الاول انشياً بما يجازي كسبي ضوء الشمس
شماساً فكما أن ضوء الشمس قائم بالشمس تابع لها لا يستقل به عليها فكذلك الانسان
الظاهر ظل وشبه للانسان المعنوي الحقيقي وتفاصيل كونه الحقيقية وقواها اطلاقاً
لقوى الانسان الحقيقي يستدعي بسطاً لا تحتمل هذه الرسالة وكما اطلق اسم الشمس التي
هي الذات على الضوء التابع لها اطلق اسم الانسان المعنوي الحقيقي على المحسوس
لانه مظهر أفعاله ومحمل تصرفه والانسان الحقيقي الدالة العالم اذا خلا بنفسه
وتجرد عن الالتفات الى عالم الشهادة ومن المحسوسات والتخصيلات وخلع جسده
بعزله عن ادراكه أي نفسه عالماً عنوياً بالذات عالماً بذاته لا يحتاج في ادراكه
ذاته الى غير حافته لا يتيقن بل ارب و يتحقق بلا مرء أن ذاته من عالم الامر المتزه عن
ادراك الحواس ولودام مدة على هذا التعبير انكشف عليه عالم الملكوت وتقبل له قدس
اللاهوت وأشرق عليه أبواب الملائكة الحافين حول العرش ورأى عرش ربه بارزاً
كما أنشبه به بعض الصحابة وصدقه المصطفى صلى الله عليه وسلم والانسان الحقيقي هو
الذي سماه الله بالنفس في قوله ونفس وما سواها الآية وهذا فيه عليه حديث والذي
نفس محمدية وهو الانسان المشار اليه في قوله لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم
فأشار بأحسن تقويم الى القطرة المقرة بالربوبية حيث قال ألسنت بربكم قالوا بلى وتلك
غريزة النفس الانسانية المهيأة لادراك حقائق الاشياء في عالم الملكوت والمشير
اليها حديث كل مولود يولد على الفطرة وأشار بقوله أسفل حاقين الى المزاج الانساني
فانه أبعد جميع المستحركات عن الجنهم المطلق الذي هو أقرب الاجسام من المبدأ
والانسان الحقيقي له نظران احدهما الى العالم المكون في به يأخذ العلوم والمعارف
من الملا الاعلى ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن الذات الظاهرة المكونية وهذه
القوة تسمى بصيرة والانسان مراتب في الارتقاء بالصيرة على مدارج المعارف الى
الحضرة الاحدية وسأتم على الاخوت في هذه الرسالة منها ذكر الثاني الى العالم
الجسماني فهو يتصرف في البدن ويتشكر في هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات
بالحواس الخمس ولاخواتها الذين سبقونا بالرحان بياناً في كيفية ارتباط الانساني
بالجسد وسريان قوته في ابعاضه وكيفية نزول امره وقواه الى هذا الهيكل
المحسوس وتحريره وارتياء المحسوسات من المشاعر الحسية الى الانسان وتأثيرها

من غير ان يكون له بالرسالة فانه منقده لاشرف من أمثال تلك المشهورات فنقول
 المدرك للمعقولات وجميع المحسوسات شيء واحد وذلك ان الانسان لا يشك انه الراي
 المصور السامع الذائق اللامس التخييل المتوهم العاقل ومعرفة وحدانية المدرك
 بهذه الادراكات بدئية وانما اعرض عن التصديق بها جماعة لم يفهموا كلام أرباب
 النظر على وجهه بحيث نصوا على أن المدرك للمعقولات هو النفس والمدرك
 للمحسوسات القوى البدئية فظنوا أنهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا
 ادراكها على الكليات حتى شنع بعضهم ونسبهم الى انكار ضروريات العقل وانما
 القصور من اعوجاج أفكارهم وذلك لان مرادهم بما قرروا ان النفس انما تدرك
 الكليات بذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة بواسطة آلتها التي هي الحواس الجسمانية
 وهذا كلام حق (فصل في حقيقة النوم) ينبغي أن تعلم بعد ما علمت أن الانسان
 اذا عمل الحواس بوجود الاستعمال التي تقتضيها مشيئته وحركة البدن في مطلوبه
 عرضا للحالة في بدنه كلال بسبب كثرة الاستعمال وهو فحل الروح الحيواني من
 الاعضاء المعدة لان تنصرف فيها القوى النفسانية من التصريف والادراك فهذه
 النفس الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى لها ان تذو لا تلتزمه وترجع الى القوى
 الباطنية ليصحبها الروح الحيواني عائدا من الظاهر الى الباطن ليزداد في جوهه قدر
 ما تحلل منه وهذه الحالة هي السمية بالنوم وهي حالة للنفس الناطقة ترجع فيها من
 استعمال الحواس الظاهرة الى اقتصار فعلها بالحواس الباطنة وهذه الحال فوائد
 يطلع على بعضها علماء الطب وهو ما يتعلق بمصالح البدن من تقوية القوة النفسانية
 للقوة الطبيعية الهاضمة للغذاء وتقوية الحيوانية على دفع الامراض والاسترواح
 من الآلام وغير ذلك مما يطول ويعرض على بعضها الباحثون في أمر النفس وكيفية
 تلقها الامور الغيبية من عالم القدس وكيفية هوى تلك الامور الى القوى الباطنة
 من التخلل والخيال والحس المشترك والذي فطر الله ذكركم من فوائد النوم
 الواقعة في القسم الثاني فنقول النفس الانسانية التي هي الانسان بالحقيقة خلقها
 الله تعالى قابلة بالطبع للعلوم من الملا الا على مناسبة جوهها جوهر الملائكة
 والجنية على الضم وكما أن انضمام بعض الاجسام لبعض اقسامها هو بلاق سطوحهما
 فانضمام الارواح بالاعداد العلوم فكل نفس علمت ما علمته الاخرى فقد انضمت اليها
 وقربت منها حتى لو فرض أن نفسين اتحدتا في جميع المعارف حصل بينهما الاتحاد
 بالكلية وقد شهدت الدلائل العقلية والنقلية على أن نفوس الملائكة السماوية منقشة
 وعامة بالكائنات قبل حدوثها وذلك بما علمها الله من العلوم الغائبة عن النفس
 البشرية وانما منع النفوس الانسانية التلقي من الملا الا على اشتغالها بهذا العالم
 فاذ اترسكت النفس حالة النوم استعمال الحواس الظاهرة ورجعت الى القوى

الباطنة خف عنها بعض أعيان الموانع لأنها عند عدم استعمال الحواس الظاهرة
 مستعملة للحواس الباطنة ويظهر ذلك بأدنى تأمل بعد معرفة القوى الباطنة فإذا
 كانت النفس قوية أضاف في أصل القطرة أو بالمجاهدة ~~أن~~ تنقلت من القوى
 الباطنة إلى التوجه نحو الملا الأعلى فتشلق فيه من الجهة العليا بعض ما هو عندها
 مما سيكون في هذا العالم ثم المعاني المتلقاة هناك لا تقدر النفس على تلقيها كلياً بل
 تكسرها القوة المتخيلة كسرة بصورة تناسبها مثلاً إذا التفت فيه أن سلماً ما يصل إليه
 ويكرمه صورته المتخيلة الأكرام من السلطان يحصل له في بحر من غير أن يعرف وإذا التفت
 البحر إليه حينئذ أولاً وتوابعه عرف ما وصل السلطان إليه فهذا الإنسان حالة
 النوم ما شاهد البحر والحيثان والؤلؤ وهذه صورة ما يعمل اليها حالة الاتقاء لكن
 معنى الأكرام من السلطان تراه في النوم بهذه الصورة ولا يمكن أن يطلع الإنسان
 حالة النوم على شيء من المعاني إلا في صور مناسبة لها لا ارتباط النفس بالبدن فانها
 وإن كانت متجردة الذات من علائق الأجسام لكنها متعلقة بالمسل بها وهذه الصور
 تابعة لتلك العلاقة وكذلك إذا تذكروا حقيقة تحدث من الضيق كآفة عليه مؤثرة
 المتخيلة بليل منسدل الذوائب داجي الأطراف غام الهوا فيه رعد وبرق وهو تائه فيه
 لا يعلم قبيله من دبره من الضبط ثم إذا رجع الإنسان إلى استعمال الحواس الظاهرة
 وهي حالة الاتقاء وأصابه ما ستره أو تأذرت في غير تلك الصورة التي رآها في المنام
 وكان عالمها بالتعبير وهو المصور عن الصور المحلوم بها إلى المعاني المتلقاة من عالم الغيب
 يتبين أن الذي رآه حال اليقظة هو ما رآه حال النوم لكن الصورة التي تصور بها تلك
 الواقعة منعه من إدراك حقيقتها حتى وصل إليها حال الاتقاء فقد ظهر أن من خاصية
 النوم أنه يرى المعاني في صورة مناسبة لحالة النوم ولا تنكشف حقيقة تلك المعاني
 إلا حالة الاتقاء وهذا إذا دلح من عالم الغيب بالمعنى غير مستند إلى شخص معين أما إذا
 أصف لمعين فالأكثر أن ينتقل التخيل منه إلى لوازمه وقوابعه وبالجملة إلى ماله إلى ذلك
 الشخص من ذلك المعنى مناسبة وقد يتفق لبعض النفوس الضابطة لقوى الخيال أنه
 إذا علم ما يشاء من إنسان بعينه من لطف مؤنس أو عنف موحش أن يضبط تلك
 الصورة المشخصة والحالة المعينة في لوح خياله فلا تنحصر إلا بتلك صور ولوازمها فيه
 منة قلام الشيء إلى ما يراه في الإدراك الذهني هذا بيان حالتي النوم والاتقاء
 بحسب ما يعين على تحصيل المرام من تحقيق الكلام في قوله عليه السلام الناس
 نيام (فصل في حقيقة الموت) اعلم أن النفس حالتين أحدهما تسعى الدنيا أي الحياة
 الدنيا والثانية الآخرة أي الحياة الآخرة أما الحياة الدنيا فهي كونهما مع البدن
 وارتباطها به واشتغالها بواحدة الاقفاط بهذا العالم المحسوس وأما الحياة الآخرة
 ففراقها هذا البدن واشتغالها بما يخصها من الصفات الروحية وقهرها أقمار أوج

الملائكة أو حضب الشياطين والموت مفارقة النفس هذا البدن المسوس
 وتركها استعماله واتجاهها من غفلة الحواس ونشر إلى تذبذب أحوالها بعد المفارقة
 وكيفية تأثير الأعمال البدنية في اكتساب الصفات النفسية بقدر ما يتكشف قناع
 الشبهة عن نفسه المرتابة وذلك بعد تمهيد بيان كمال النفس وتقصها فنقول كمال كل شيء
 ظهور خاصيته التي امتاز بها عن سائر الموجودات وتحقيق بها هويته وخروجها
 من مهواة القوة الصرفة إلى معرفة الفعل التام وتقصاته هو خفاء تلك الخاصية
 في هذه الامكان وغور القوة بقدر ما تظهر تلك الخاصية بطلق عليه اسم الكامل
 وبموجب ما تستتريه يخص باسم الناقص مثلاً الخاصية التي يمتاز بها الفرس من
 الموجودات الأخر التي هي الصورة الفرسية أن تكون شديدة العدو وصلبة القوائم
 معتدلتها في الطول والقصر مديدة الحس مدركة لاشارات الراكب من ارادات
 الحضرة والتقريب أو الهبطية أو الكثرة والفقر فاذا ظهرت هذه الخاصيات في الفرس
 قبل فرس كامل ثم الاعزاز والاهانة تايها للكمال والنقصان ومن اللائح الواضح أن
 خاصية الانسان التي امتاز بها عن غيره أن يدرك العلوم الكلية الحقيقية بحيث يرتفع
 عن بصيرته حجاب الشك ويتيقن حقائق الأمور منكشفة الجلاب عن مرئياتها فان
 الطن لا يبقى من الحق شيئاً ويكون كرم الاخلاق أي تكون القوة البهيمية والسبعية
 ومانركب منها مستفادة لا واهمه وفواهيه مدعنة لحوامله وزواجره فتكون فيه القوة
 العاقلة التي هي حجة الحق على الخلق متسلطة على القوة الهيكلية لأن تكون القوة
 العالمة العاقلة الباطنة مسخرة للقوى البدنية السفلية فان الانسان اذا كان متقن
 العلوم صادق الفهم قادر على ضبط النفوس الجسمية كان محفوظاً بكمال اللائق به
 ثم كماله في العلوم يترجى بترجى العلوم في جهتي الكمال والنقص وكذا كماله في الاخلاق
 يتفاوت بالقرب من خلق الاعتدال ثم كية كون هذا الكمال سبباً للبهجة والابتهاج
 وكيفية كون هذا النقصان موجباً للكآبة والارتقاس مكشوفة عند اخوان النظر
 وأرباب الفكر بارحة لدى خلان التصريد وأصحاب العبر لكن أقول ليت شعري كيف
 يشك عاقل في التساؤل نفس تطهرت من قاذورات الطبيعة التي تمثلها إلى الطبيعة
 السافهة الخسيسة المخرجة لها عن خاص فعلها الذي يقتضي ذاتها وهو ادراك الحقائق
 البكبة والافراط في زمره الارواح المناسبة لحقيقتها وذلك ثمرة حسن الخلق الذي
 معناه التبري عن الحوادث الجسمية وترتفت بأدراك العالم المعنوي وهو العالم الذي
 فيه حقائق الخلق ونجلي رب الارباب الذي هو محقق الحقائق الذي يتعالى عن
 احتواش الزمان واعتوار المكان عليه فتكون النفس ناطقة بعين ذاتها التي هي عين
 ذاتها التي لا يمكن أن يكون ادراك كل منبه إلى صور الحقائق المجردة عن الفواشي
 العربية التي تمتع أن يكون أجمل ادراكها كما هي باقياً بدالاته وقوته وأمانته

الانسان قد اعلم لكونه مضاد الكمال وهو الجهل وسوء الخلق فيكون أعنى البصيرة
مطعم القوى البدنية ولا شك أنه اذا فارق البدن وهو على هذه الحال يكون معددا
لان تحجوباته كانت مقتصرة في الجسمانيات وقد حيل بينه وبينها بقطع العلاقة
بينه وبين آلات شهواته ومدركاته المخصوصة به والمعاني المجردة مستورة عنه لعدم
بصيرته فيقع الانسان في ظلمة لانها باوة عن عدم النور مما يمكن أن يسهل برئورا الحق
وسكانت النفس بمكالمها أن تستنير بذلك قطالع حقائق الاشياء مصققة من النور
الازل أي العلم الالهي وقد أخطأها ذلك ثم الهيات المحيية للذات البدنية الراحة
في ذات النفس تدعوها الى طلب مواصلة المحبوب المقصود فتؤذيها في الايذاء
وهي العقارب والحيات الروحية وهذا العذاب الروحي الذي يمتد الى الهة العقل
وكذا اللغة الروحية المشار اليها أقوى من اللذة والعذاب الجسمانيين اللذين أبتهم
الشارع ونكشف ذلك بأدنى تأمل واذا تبين معنى الكمال والنقصان فنقول ان
الاحوال الثلاثة للانسان حالة مصاحبة البدن من الشرائط والاسباب تنفعها
بالذات الاخرية أو تعذبها بالامها وبيانه ان النفس لذاتها مهيأة لقبول العلوم
الحقيقية عن الملا الالهية وانما يعمل بينها وبين تلك الاشتغال بمصالح البدن
والانهمالك في الذات الحسية فالنفس اذا كانت قاهرة للقوى البدنية غير غافلة عن
تضيقها لم تقدر القوة الجسمانية على منعها عن عالمها فتكون دائمة الاستفادة عن
جنسية المسكوت وبقدر زيادة علمها تزداد مناسبتها وشايتها لذلك العالم وبقدر زيادة
المشاهدة تزداد الى الوصول الى الملا الالهية فتطهر ان الهيات الانقيادية في البدن
مستنزفة لهيات العالوية في النفس بالنسبة للبدن وهي الخلق الحسن والهبة
المنفعلة في النفس لقبول صور الحقائق عن الملكوت مستنزفة لحصول العلوم
الحقيقية لها وكذا الهبة الفاعلية في قوى البدن أي كونها مسخرة للنفس في متابعتها
لتحصيل الشهوات موجبة قهيات الانقيادية في النفس المستنزفة لاعتراضها
عن العالم العلوي المبينة لها في جهاتها الغريزية المتمكنة فيها محبة الجسمانيات
المعذبة لها بعد المفارقة (فصل) لما ظهر التمتع للانسان والنوم والموت والاتباء
سان أن تشرع في بيان المراد من حديث الناس نيام الخ فنقول قرنا ان مباشرة
النفس للاحوال البدنية هي التي تكسب النفس هيات السعادة والكمال وتكسوها
لباس الشقاوة والبوار وان لكل فعل من الخواص تأثيرا في كمال من الهمة
وان لم يشعره الانسان حال حماة الجسمانية وينكشفه عند حماة النفسانية
فتباعد عند خلق الجسد ثم رات أفعاله من مسعاداتها وشقياتها وصفاتها وكبائرها
والى مشاهدة جميع الافعال في النفس يشير قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
الآية وكذا كفى بنفسك اليوم الآية وكذا ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا

الخيرية فلو نفس الانسان كتاب محفوظ فيه ارواح افعاله وهي الهيات الحاصلة منها
 وانما يعرفه الانسان بعد الموت اذ هو حينئذ يقبضه من ردة النفس له ويرجع اليه
 احوال ذاته بعد ان كان مستترا بأحوال البدن مشغولاً باصلاحها بقرينه وتزكيتها
 وكان للانسان النائم يرى صوراً وهو غافل عن معناها حتى اذا اتته من النوم فوقع
 ذلك المعنى المحوري بصورة الاحلام علم ما معنى تلك الصور التي رآها في المنام فكذلك
 الانسان حال اليقظة في الدنيا غافل عما يفعله من البر والاثم وانما يحفظه من تلك الامور
 ظواهرها فقط وهو غافل عن احوال ارواح تلك الافعال وهي جعل النفس شقية
 او سعيدة بتأثير السعادات والشقاوات فيظهر للنفس بعد الموت تأثير تلك الافعال
 فتستمر عباداتهم الخالقها صوراً حسنة مؤسدة وحسبها في صوراً مؤسدة قبيحة
 فيقيم غاية التنبه بالاولى ويتأذى غاية التأذى بالثانية قال عليه السلام انما هي اعمالكم
 تزده عليكم وتغافل عن احوال الافعال الحسنة صوراً بجملة ومساهلة الافعال
 القبيحة صوراً منكورة قيصة كثيرة جداً في الكتاب الالهى وكلام صاحب الشريعة
 انما هي اشارة الى هيات التمسك النفس بها عند اشتغالها بالبدن عن الهيات
 الملكية والشرطية فترقبها الاولى الى قضاء السموات وعالم الملائكة ومنازل الارواح
 الطاهرة فتري هذا النسيم الابدى والسرور السرمدى مالا عين رأت ولا ذن
 سمعت وتخط بالثانية الى حاوية الجحيم وهي عالم الشياطين والارواح الناقصة المظلمة
 القميدة في عالم الطبيعة فان تعضت الاولى فقد فاز صاحبها فوزاً عظيماً وان تصرفت
 الثانية خسراً خسراناً مديناً فان اجتمعت الهيتان وكان احدهما هو الغالب فالحكم
 للغالب في العاقبة (فصل) ما ذكره في شرح الحديث انما هو على منوال اهل
 النظر ولا ريب المكاشفة بسر التوحيد صدقه وامر آخر ولذا ذكره جلالة الله سبحانه
 تبصرة لمن قارب مقامهم من اخوان التجربة والمتوقع من اخوان النظر من انفق في
 مطالعة هذه التصول ان لا يفتقرها بالانكار في مبادئ الانظار فان علم ان الخبرية
 متدرج بلباس الصدق صدقه والا فالى صفح الامكان سرحه واطلقه وانما صريح
 الانكار على ما لم يقيم على استحيائه برهانه فذلك الذين الرعاع الحق من اهل الطمأنينة
 (اعلم) ان لاهل التوحيد السائر الى حقيقة الحق بعد اجتنابهم عن سرايا ظلال
 الخلق مراتب ودرجات يقصر عن حصر خبرها نطاق النطق وينقطع دون تفسير
 شطر منها شأراً والتعبير ولا تنكشف العبادة عنها لمن لم يصل الى شئ منها الا شيلاً وورعاً
 لحقاقتها فان لهم في كل ساعة ان يحسبوا فاجدياً انصبراً الى حاله التي قبله بالنسبة
 اليه نوماً وهي بالنسبة الى الاولى اقباء والى مثل هذه المعانيات التجدد يشير
 المصطفى صلى الله عليه وسلم بقوله انه ايحان على قلبى والى لا أستغفر الله الخ وذلك لان
 كل نظرة منهم الى الموجود دائماً لوقوف على شئ من القبلات الاحدية من جنبية

الجلال أو الجبال ثم يصير ذلك الشيء بعينه مرآة التجلي آخر يكون ذلك التجلي الأول
كأنه صورة مرئية في النوم ومعناه الحقيقي انما يتكشف في الصورة الثانية فصار
التجلي الأول صورة منبئة للسالك على المعنى الحاصل في التجلي الثاني ثم السالك في
كل ساعة حياة وفي الساعة الثانية موت ويأمنه أن تعلم أن الحياة عبارة عن الادراك
والتصريك فاذا كانت النفس مدركة لعالم الاجسام الظاهرة بالمشاعر الحسية وكان
تجريكها نحو مدركاتها مما لها الظاهر دون حية لان الادراك والتصريك الذي هو معنى
الحياة عندهم متصرف في الادراك الحسي والتصريك الجسماني فاذا زال عن النفس
هذا النوع من الادراك والتصريك معوها ميتة وامر من اطلع على نوع آخر من الادراك
والتصريك سوى ما وقف عليه أهل الظاهر وعلم أن النفس بعد ترك البدن مدركة غير
ذلك الادراك ومحركة غير ذلك التصريك مماها حية بصفة أخرى هي أشرف وأدوم من
الحياة الأولى فظهر أمانا اذ قلنا فلان حتى في هذا العالم فالمراد به أنه مدرك لهذا العالم
ومتحرك به كمن يتحس بهذا العالم واذ قلنا انه مات عن هذا العالم فالمعنى به أنه انقطع
عن الادراك والتصريك الخصوصيين بهذا العالم ثم انه اذ قلنا انه حتى في عالم الآخرة
فالمراد أنه ادراكا كالتصريك يناسب ان ذلك العالم يظهر من هذا أن للانسان
بحسب خفاء كل عالم منه وانقطاع نصرته عنه واكتشاف عالم آخر عليه وتعلق
قدرته به موتا آخر وحياة أخرى وقد قدمنا أن الخائضين ببحر التوحيد لهم في كل ساعة
تجل متجدد يصير التجلي الأول بالنسبة اليه الصورة الرئيسية في المنام وهو بالنسبة الى
الأول اتبانه من ذلك المنام ثم هذا الاتبانه انما يصل له اذا فارق الحالة الأولى
وجاوزها وترك ذلك العالم الى عالم آخر وهو المراد بالموت فالموت من الحياة الأولى
لم يبين عنده معاني الصورة الرئيسية فيها فهو في الحالة الأولى نائم فاذا مات عنها
اتبته في كل تجل متقدم بسبب لان يستعد الانسان لقبول تجل متأخر فهكذا مادام
في السير فقد تحقق في الموحدة على هذا الوجه الناس نيام فاذا ماوا اتبهوا (فصل)
أول موت وحياة يعرض للموحد الموت عن رؤية أفعال المخلوقات والحياة برؤية
أفعال الله تعالى وهو الفضا عن فعل المخلوق والبقاء بفعل الخالق فيصير كل ما دركه
حالة اتبانه الفعل للمخلوقات صوراً مرئية في المنام منكشفة المعاني في هذه الحياة
التي هي اتبانه بالنسبة لما قبلها ثم يرى في هذا العالم العجائب من فهم الاشارات
من الكائنات الصادرة عن الحق واطحة أنواع التصريك والتسكين الحاصلين
في اجسام العالم ويكون كل فهم اشارة مبينا بعد الفهم اشارة أدق والطف حتى
لو وقعت ذبابة عليه نهته اما على تجل منتظر أو على غفلة متبته منه وكذا ان أكرمه
انسان رآه تعظيم لله منه لمراعاة تعظيم الحق وبالجملة كما ان بعض الارواح اذا قرب
من بعض وتأن كدنيتهما المناسبة الروحية يفهم كل منهما عن الآخر معاني خفية

بإشارات وفيه أقول

يخبرني باللفظ أسرار قلبه * فأخبره بالطرف أن قد فهمتها
وتنهي إليه تطرق ما أريده * فنهضني بالحقن أن قد علمتها

فكذلك النفوس المستضيئة بأنوار الله أدراكات معاني خفية يتحصنون بفهمها
ومن هذا القبيل الحروف المقطعة أوائل السور ولا يزال الموحد حيا بأفعال الحق
متاعن أفعال نفسه وغيره من الخسوفات لكنه يرى المغلوقات أعيانا قائمة وانما
أفعالها جارية عليها بإجراء الله فإذا تمرن مدة في ذلك انكشف له أن أعيان
الموجودات أفعال الله فيتحقق عنده أن التخليق هو عين الخلق وأن المفعول والفعل
شيء واحد فإذا تحقق بهذا المقام بلغ المنهى في الحياة بفعل الله واستعد الحياة أشرف
منها وتلك أن ينكشف أن جميع الأفعال التي كلن براها هي ظلال الصفات وحقيقةها
الصفات فيرى جميع الأشياء لا هو هو ولا هو غيره كما قاله أهل الحق في الصفات يصير
ما رأه في الحياة الفعلية صوراً مرتبة في المناسم فإذا مات عن تلك الحياة أشد ينكشف
معناها شيئاً فشيئاً عند التقبيل وهو حتى يحياة الصفات وقلما يتجاوز عن هذا المقام
سالك فانه ~~يكتسب~~ التوراة النسبة إلى عين الشمس تحرق سموات جلالة من يصل إليه
ولا يتعداه إلا واحد بعد واحد وفي ظهور انكشاف الصفات يتلشى العقل والفهم
وجميع الإدراكات والصفات فيتحقق قوله لا يزال العبد يتقرب إلى بالنواتل الحديث
وفي هذا المقام تستعر نار الشوق غاية الاستعارة رادة لخلق كل الأغيار فان العاشق
السالك قطع الخسوف والمهالك ويخلص من بمناجاة وادى القرقة إلى مصافحة
بوادى الوحدة واردة الخيرة

وأبرح ما يكون الشوق يوماً * إذا دنت الخيام من الخيام
فيكون السالك في سيرة كالريح العاصف بل البرق الخاطف مقتعداً غارب الشوق
حاديحاً الذوق بطوى الفرائض من المهامه الفصح من غير شعور ويقطع البصار
الزائرة وهو ذاهل عن العبور يقول بلسان الشوق لحادي الذوق
كر على السمع معنى أيها الحادي * ذكر المراجع والاطلال والوادي
وغنى بإحاديث العذيب فلي * قلب يجرعاء فجدراً ثم غادى
منزله الامحاق في الوحدةانية ومشاربه الاستغراق في عين الفردانية وهضبانة
قطع مسافات الانسانية وعقبانه استظلام الأنوار الروحانية إذا أبصر قدامه
خطف باصره بروق جلال المطالب وإذا انظر إلى نفسه طالع فيها جمال الحبوب
ولا يتناول شي إلا ومطوبه متجلى فيه ولا يسمع صوتاً ولا محبوبه يتأجبه فله بينه
في كل نظرة عبرة وفي كل عبدة عبرة يسمع من كل ركز زمزى يحدث أهل الظاهر بلغاتهم
المألوفة وخوارطه بمكالمة الحبوب مشغولة مشغوفة هذا إذا غلب صحوه على سكره

وبقي عليه شيء من عقله وفكره اما اذا اشتعلت نار الاشتياق وانت على اعقل والعلم
 بالاشتراق فترى العاشق المسكين منهدم الاركان منهذ البنيان متحلل اللسان له
 عيان فضاخنان وبالجمل خلوة الانسان بنفسه عن نفسه مع التعطل من وهمه
 وحسه وفكره وحده تزيه جمال في جمال ووصال في وصال في وصال
 هذا ثم اذا تمها الحياة اشرف منها انكشف له عين الذات وهذا كالولاية لله الحق
 وظهر بطريق الحق اليقين معنى كل شيء هالك الاوجهه فاذا وصل الى ذات
 الذات احترقت الهوية المجازية ينسحق السالك اولابلا هو فاذا بلغ منتهى الفناء
 في هويته التي كان الانسان بها هو انكشف له ذاته الحقيقية بذاته وعلم أنه كان قبل
 هذا طالبا لذاته وكان قبل ذلك مشغولا باطلال ذاته عن ذاته فيتحقق وصول الذات
 من الالينات المجازية الى الانية الحقيقية فلا يرى شأ غير ذاته ويتحقق ان ما ليس بذاته
 ولا غلام من اطلال ذاته غير موجود قطعاً ولا يمكن أن يكون موجوداً وهذا الموجود
 الذي وصل اليه هو الموجود حقاً وغيره موجود بوجوده وظل من اطلاله وهذا
 هو الحياة التي ليس بعدها موت وهو ابتباه يتبين فيه جميع معاني المناسبات التي قبله
 وهذا غاية الغايات ونهاية النهايات بلغنا الله وجميع النفوس المشتاقة الى أوكارها
 الحقيقية التي هي الذات الصرفة فتتخلص الى الوحدة نسبة البصنة التي هي ينبوع
 الابتهاج بل هي عين الابتهاج من شوائب الكثرة التي هي منبع التصادم والاختلاف
 انه المبدئ المعبد الحميد المجد الفعال لما يريد والمجدد على نعمته والصلاة
 على النبي محمد وصحباة من آخر شرح قصيدة النفس المعزوة الى ابن سينا للفاضل
 المناوي شارح الجامع الصغير والكبير رحمه الله تعالى رجمة واسعة امين يارب العالمين
 (مفهوم ذات الموضوع وعنوانه) اعلم أنه يجوز صدق الامور المتغيرة بحسب
 المفهوم على الذات الواحدة لمصادق عليه ج يسمى ذات الموضوع ومفهوم ج
 يسمى وصف الموضوع وعنوانه لانه يعرف ذات ج الذي هو المحكوم عليه حقيقة
 به كما يعرف الكتاب بعنوانه والعنوان قد يكون من الذات كقولنا اكل انسان
 حيوان فان حقيقة الانسان عين ماهية زيد وعمر ووبر وغيرهم من الافراد
 وقد يكون جزئاً لها كقولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه أيضاً على زيد وعمر و
 وغيرهما من افراد وحقيقة الحيوان انما هي جزئها وقد يكون خارجاً عنها كقولنا
 كل ماش حيوان فان الحكم فيه أيضاً على زيد وعمر وغيرهما من افراد ومفهوم
 الماشي خارج عن ماهية المحصل مفهوم القضية يرجع الى عقد بن عقد الوضع وهو
 انصاف ذات الموضوع بوصف الموضوع وعقد الجمل وهو انصاف ذات الموضوع
 بوصف المحمول والاول تركيب تقييد والثاني تركيب خبري فهنا ثلاثة أشياء
 ذات الموضوع وصدق وصفه عليه وصدق وصف المحمول عليه أما ذات الموضوع

فليس المراد بها افراد ج مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان نوعا أو ما يساويه من
 الفصل والخاصة والافراد الشخصية والتوعية ان كان جنسا أو ما يساويه من العرض
 العام فاذا قلنا كل انسان أو كل ناطق أو كل ضاحك كذا فالحكم ليس الا على زيد
 وعمر وويكر وغيرهم من افرادها الشخصية واذا قلنا كل حيوان أو كل ماش كذا
 فالحكم على زيد وعمر وغيرهم من اشخاص الحيوان وعلى الطباع النوعية من
 الانسان والفرس وغيرهما ومن ههنا قسمهم يقولون حمل بعض الكليات على
 بعض انما هو على النوع وافرادها ومن الافاضل من حصر الحكم مطلقا على
 الافراد الشخصية وهو قريب الى التحقيق لان اتصاف الطبيعة النوعية بالمحمول
 ليس بالاستقلال بل لاتصاف الشخص من اشخاصها به اذ لا وجود لها الا في ضمن
 شخص وأما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابي حتى ان المراد
 ج عنده ما أمكن أن يصدق عليه ج سواء كان ثابتا بالفعل أو مساويا عنه دائما
 بعد ان كان ممكن الثبوت وبالفعل عند الشيخ أي ما يصدق عليه ج بالفعل
 سواء كان ذلك الصدق في الماضي أو الحاضر أو المستقبل حتى لا يدخل فيه ما لا يكون
 دائما فاذا قلنا كل أسود كذا يتناول الماهية ما أمكن أن يكون أسود حتى
 الروميين مثلا على مذهب الفارابي لا مكان اتصافهم بالسواد وعلى مذهب الشيخ
 لا يتناولهم الحكم لعدم اتصافهم بالسواد في وقت ما وأما صدق وصف المحمول على
 ذات فقد يكون بالضرورة وبالامكان وبالفعل وبالادوام من شرح الشمسية (الامكان)
 عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم (الامكان الذاتي) هو ما لا يكون طرفه
 الخائف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير (الامكان الاستعدادي) ويسمى الامكان
 الوقوعي أيضا وهو ما لا يكون طرفه الخائف واجبا بالذات ولا بالتفسير بحيث
 لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه والاقل اعم من الثاني (الامكان
 الخاص) هو سلب الضرورة عن الطرفين لمحو كل انسان كاتب فان الكتابة وعدم
 الكتابة ليس بضروري (الامكان العام) هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين كقوله وانما
 كل نار حارة فان الحرارة ضرورية الى النار وعدمها ليس بضروري والا امكان
 الخاص اعم مطلقا من التعريفات للسيد السند قدس سره (قوله والامكان
 الخاص) أي وان لم يكن الامكان العام عبارة عن سلب الضرورة عن أحد الطرفين
 بل كان عبارة عن ضرورة الطرفين ايجابا وسلبا بناء على ان ضرورة أحد الطرفين
 ايجابا تستلزم سلب نقيضه بالضرورة لكان الخاص أي امكان لكان الخاص
 اعم مطلقا من الامكان العام والادرم خلاف ما أجمع عليه بيان الملازمة ان الامكان
 العام حينئذ يكون مر كبا من الضرورتين المختلفتين ايجابا وسلبا مع جواز سلب
 الضرورة عن نقيضهما لان صدق السالبة لا يستوجب وجود موضوعها فحينئذ

يتحقق الخصاص أى سلب الضرورة عن الطرفين فى كل ما يتحقق الامكان العام
أعنى الضروريتين المذكورتين ولا يتحقق العام فيما لا ضرورة فى الطرفين أصلا مع
تحقق الامكان الخاص فيه فيكون الخصاص أعم مطلقا هكذا يجب أن يعلم هذا المقام
فانه من من الق أقدم الافهام وبالله التوفيق ويده أئمة التحقيق من خط عبد الله
أفتى الدي الاخصارى رحمه الله تعالى (سؤال) مفهوم ممكن عام لجميع
موجودات خارجيه وذهنيه عارض اولان وجود مطلق جنسى اولوب شائى
صدق ~~اي~~ ممكن فصلى ايله مقيد او لعله عارض و غير ايله قائم اولورمى (الجواب)
مفهوم ممكن عام مفهوم ما تندبر مفهومه بنفس اولمى ومفهوم وجود مطلق بنفس
تحتنه داخل اولمى وفصل الشائى جنسى تحصل ايدوب عين نوع ايتك ايتك عارض
الممكن مفهوم ممكن عام ضرورى العدم اولان افراد ندر كنه الفقير أو السعود
(الامكان) هو أعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدور البشر وقد لا يكون
مقدور الله والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وقد يكونان مترادفين بحسب
مقتضى المقام والامكان اما عبارة عن الماهية بحيث تساوى نسبة الوجود والعدم
اليه أو عبارة عن نفس التساوى فانه محض اعتبار عقلى وللممكن أحوال ثلاث
تساوى الطرفين ورجحان العدم بحيث لا يوجب الامتناع ورجحان الوجود بحيث
لا يوجب الوجود ويستحيل أن يفرج كل ممكن الى الوجود بحيث لا يبق من الممكنات
شيء فى العدم بل يجوز أن يكون ممكن لا يوجد أصلا ولم يتعلق الارادة بوجوده
بدليل قوة تعالى ولوشئنا لا تبينا كل نفس هداها وتطائرها كثيرة وهل يمكن وجود
ممكن ليس متميزا ولا قائما بالتمييز كما يقوله الفلاسفة فى العقول والنفس والقلوب
والانسانية فالتا المعتزلة وكثير من أصحاب الاشاعرة هذا بما لا يدل عليه دليل من
عقل ولا نقل فلا يكون ثابتا فى نفسه وحاصله يرجع الى نقي المادول لا تتضاء له
والاقرب أن يقال وجود ممكن مثل هذا شأنه لا يحيل الى اثباته وسواء كان ثابتا
فى نفس الامر أو لم يكن ثابتا (وقال بعضهم) ما المانع من وجود ما ليس متميزا ولا قائما
بالتميز ولا يتمتع اختراعه بحيث التميز كما انه يتمتع اختراع عر من غير قائم بالتمييز
وما المانع أيضا من جواز قياسه بالتمييز اذا خلق فى حيثه ويكون قائما بنفسه اذا لم
يخلق فى حيث التميز وبه يتفصل عن العرض حيث لا تصور لوجوده الا فى حيث التميز
(والامكان العام) هو سلب الضرورة من أحد الطرفين (والامكان الخاص) هو
سلب الضرورة عن الطرفين (والامكان الذاتي) بمعنى التجوز العقلى الذى لا يلزم من
فرض وقوعه محال وهذا النوع من الممكن قد لا يكون البتة واقعا كما يتأخر من ماء
وتميز ما من صبا فى اناه وقديده محال اعادة قبتنى على امتناعه أدلة بعض المطالب
العالية كبرهان الوحدة اية المبتنى على التمانع عند وقوع التعدد ولا يكون احتمال

وقوله فادخا في كون ادراك التقيضه علما كالحزم بأن هذا جهرا لا يصدق في كونه علما
 لاحتمال انقلابه سبحانه مع اشتراطهم في العلم عدم احتمال التقيض والخلاف عند
 المتكلمين من هذا القبيل (والامكان الذاتي) أمر اعتباري به يعقل الشيء عند
 اتساق ماهيته الى الوجود وهو لازم لمهية الممكن قائم به يستحيل انفسكاه منها وبه
 يستدل على حوازا عاده المعدوم خلافا للفلاسفة ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف
 والقرب والبعد (والامكان الاستعدادي) هو أمر موجود من مقولة الكيف قائم
 بعمل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لايه وغير لازم وقابل للتفاوت (والممكن الخاص)
 من افراده الا ضروري الوجود واللا ضروري العدم والممتنع من افراده الضروري
 العدم ولا يكون مفهوم الممكن العام جنسا للشيء من الاشياء لتباين المقولات التي هي
 الجواهر والاعراض الصادق على جميعها الممكن العام من كليات أي البقاء الكندي
 غير يعمل مثقال ذرة خير اياه ومن يعمل مثقال ذرة شرا به (تفصيل لبرهانه) وذلك
 فرئى به بالضم وقرأه شام باسكان الهاء ولعل حسنة الكافر وسنة المجتنب عن الكافر
 تؤثران في نفس الذواب والعتاب وقيل الا يتشروطه بعدم الاحباط والمغفرة أو
 من الاولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء لقوله أشأتا والذرة النملة الصغيرة
 أو الهباء (من البيضاء) عليه الرحمة قوله ولعل حسنة الكافر الخ وقد ورد
 في الاحاديث ما يؤيده كاهو مشهور في حديث أبي طالب وفي الاتصاف كون
 حسنات الكافر لا يثاب عليها ولا ينهم بها صحح وأما تخفيف العذاب بسببها فغير منكر
 وقد ورد في الاحاديث الصحيحة فقد ورد أن حاتم يخفف الله عنه لكرمه ~~لكنه~~
 قيل على المصنف انه نسي ما تقدم في تفسير قوله تعالى وقد مننا الى ما علموا من عمل
 فجعلناه هباء منثورا وفي تفسير قوله تعالى أولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار
 وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون وهو المصرح به عن قوله فلا يخفف عنهم
 العذاب وبه صرح المصنف أيضا لأن أعمال الكفرة محبطة قال في شرح المقاصد
 بالاجماع بخلاف أصحاب الكبار اذا لم يتوبوا فإن الخلاف في احباط عملهم بين أهل
 السنة والاعتزلة معروف قلت يرد عليه أن الكفار يخاطبون بالتكاليف في المعاملات
 والجنابات اتفاقا واختلفوا في غيرها ولا شك أنه لا معنى للخطاب به بالاعتقاب تاركها
 وثواب فاعلمها وأقله التخفيف فكيف يدعى الاجماع على الاحباط بالكلية وهو مخالف
 لما صرح به في سبب نزول هذه الآية والذي يلوح للتأطر بعد استشفاف سرائر
 الدفاتر أن الكفار يعذبون على الكفر بحسب مراتبه فليس عذاب أبي طالب
 كعذاب أبي جهل ولا عذاب المعطلة كعذاب أهل الكتاب كما تقتضيه الحكمة
 والعدل الالهى ويعذب على المعاصي غير الكفر أيضا وقد صرح به الامام في سورة
 المرقاة مفصلا عند قوله تعالى يضاعف له العذاب أي عذاب الكفر والمعصية لقوله

تعالى زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون تخايل الكفر من العذاب
 لا يخفف لانه لا يغفر أن يشرك به أي يكفر به وما في مقابله غيره قد يخفف بالحسنات
 ومعنى الاحباط المجمع عليه انها لا تنصهم من العذاب المخلد كاعمال غيرهم وهذا
 معنى كونه سرايا وجاها وما في التبصرة وشرح المشارق وتفسير التعليل لأن أعمال
 الكفرة الحسنة التي لا يشترط فيها الايمان كالقنطرة والفريق والحقائق والحريق والطعام
 ابن السبيل يجوز عليها في الدنيا ولا يدخلهم في الآخرة كالمؤمنين بالاجماع التصريح
 به في الاحاديث فان عمل في كفره حسنات ثم أسلم اختلف فيه هل يناب عليها
 في الآخرة أو لا بناء على اشتراط الايمان في الاعتداد باعماله وعدم احباطها هل
 هو بمعنى وجوه الايمان عند العمل أو وجوده ولو بعد لقوله عليه السلام في الحديث
 أسلمت على ما سلف لك من خير غير مسلم ودعوى الاجماع فيه غير صحيحة لأن وقوع
 جرائمهم في الدنيا دون الآخرة كالمؤمنين لأن ما في الدنيا كونه السيد العبد المطيع له
 وتعهده بالوازم به بخلاف عبده العاصي فلا يلزمه ذلك بمقتضى الفضل والكرم
 مذهب لبعضهم وذهب آخرون الى الجزاء بالتصنيف وقال الكرماني ان التصنيف
 واقع لكنه ليس بسبب علمهم بل لامر آخر كشفاة النبي صلى الله عليه وسلم ورجائه
 وقال الزركشي من أنواع الشفاعة التصنيف عن أبي الهيثم لسرويه بولادة النبي صلى
 الله عليه وسلم واعاقه لثوية جاريته حين بشرته بذلك فاحفظه فانك لا تجد في غير
 ذلك الكتاب ولذا أرخيناه سنن البيان وبه سقط ما ورد على المصنف من تناقض
 كلامه قديم قوله وقيل الآية مشروطة الخ لما كان الأول جوابا عما قيل انه كيف
 يرى كل أحد جزاء ذرات الاعمال خيرها وشرها وأعمال الكفرة محبطة وسينات
 المؤمنين منها ما يغفر وهذا ينافي الكلمة المذكورة دفعه أو الاحباط بالنسبة للشواب
 والنعيم لا بالنسبة للتصنيف فالمراد برؤية جزاء السيئة ظهورا استحقاقه وان لم يقع وعلى
 هذا العموم غير مقسود لأن فيه مقتدرات تظهره والعلم به من آيات آخره والتقدير
 من يعمل مثقال ذرة شرا يره ان لم يغفر أو الموصل الأول عبارة عن السعداء والثاني
 عن الاشقياء فلا ينافي ما ذكر أيضا ومزجه لانه خلاف الطاهر لا لما قيل من أنه
 لا يناسب مذهب أهل الحق لانه لم يصرح بأن الاحباط لاهمباب الكافر حتى ينافي
 المذهب الحق بل هو ارادة الكفار بقرينة السياق تماثل قوله لقوله أسنانا
 الظاهر أنه تعليل لكون المراد من الأول السعداء والثانية الاشقياء فان الاشتات
 فسر بما يحصله فريق في الجنة وفريق في السعير فالظاهر أن يرجع كل فقرة لفردة
 ايضاً بقى الفصل الجمل ولأن إعادة من تقتضي التغيرا الحقيقي وقيل انه تعليل لقوله
 تفصيل (من حاشية المولى الشهاب رحمه الله) قال الامام غفر الدين الرازي رحمه
 الله في أول تفسير سورة الفلق ما منه سمعت بعض العارفين أنه فسر هاتين السورتين

خلق وجه عجيب فقال الله سبحانه وتعالى لما شرح أمر الالهية في سورة الانعام
 ذكر هذه السورة مقبها في شرح مخلوقاته فقال أولا قل أعوذ برب الفلق وذلك
 لأن ظلمات العدم غير متناهية والخلق سبحانه هو الذي خلق تلك الظلمات بنور التكوين
 والابجاد والابداع قل هذا قال قل أعوذ برب الفلق ثم قال من شر ما خلق والوجه فيه
 أن عالم الممكنات على قسمين عالم الامر وعالم الخلق على ما قال الاله الخلق والامر وعالم
 الامر كله خيرات محضة بريئة عن الشرور والآفات أما عالم الخلق وهو عالم الاجسام
 والجسمانيات فالشر لا يحصل الا فيه وانما سمي عالم الاجسام والجسمانيات بعالم
 الخلق لأن الخلق هو التقدير والمقدار من لواحق الجسم فلما كان الامر كذلك
 لاجرم قال قل أعوذ برب الفلق الذي خلق ظلمات بصر العدم بنور الابجاد والابداع
 من الشرور الواقعة في عالم الخلق فهو عالم الاجسام والجسمانيات ثم من الطاهر
 أن الاجسام اما اثيرية واما عنصرية والاجسام الاثيرية خيرية لانها بريئة عن
 الاختلال والفساد وعلى ما قال تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع
 البصر هل ترى من فطور واما العنصريات فهي اما جمادات أو نباتات أو حيوانات
 اما الجمادات فهي خالية عن جميع القوى النفسانية والظلمة فيها خالصة والانوار
 عنها بالكلية زائلة وهي المراد من قوله ومن شر ما خلق اذا وقب واما
 النباتات فالقوة الغاذية النامية هي التي تزيد في الطول والعرض والعمق معها
 فهذه هي القوة النباتية كأنها تنبت في العقد وهو المراد من قوله ومن شر النباتات
 في العقد الثلاث واما الحيوانات فالقوى الحيوانية هي الحواس الظاهرة والحواس
 الباطنة والشهوة والغضب وكلها تمنع الروح الانسانية عن الانصباب الى عالم
 الغيب والاستغال بقدس جلال الله تعالى وهو المراد من قوله ومن شر ما حسد
 اذا حسد ثم انه لم يبق من السفليات بعد هذه المراتب سوى النفس الانسانية وهي
 المستفيدة فلا يكون مستفاد منها فلا جرم قطع هذه السورة وذكر بعدها
 في سورة الناس مراتب درجات النفس الانسانية في الترقى وذلك لانها بأصل
 فطرتها مستعدة لان تنقش بعرفة الله ومحبتة الا أنها تكون في أول الامر خالية
 عن المعارف بالكلية ثم انها تحصل فيها في المرتبة الثانية علوم أولية بدئية يمكن
 التوصل بها الى استعلام المجهولات الفكرية ثم في آخر الامر تستخرج تلك المجهولات
 الفكرية من القوة الى الفعل فقوله تعالى قل أعوذ برب الناس اشارة الى المرتبة الاولى
 من مراتب النفس الانسانية وهي حالة كونه خالية عن جميع العلوم البدئية
 والكسبية وذلك لأن النفس في تلك المرتبة تحتاج الى مرب يربها ويبرئها بتلك
 المعارف البدئية والكسبية ثم في المرتبة الثانية وهي عند حصول هذه العلوم
 البدئية تحصل لها ملكة الانتقال منها الى استعلام المجهولات الفكرية وهو المراد

من قوله ملك الناس ثم في المرتبة الثالثة وهي عند خروج تلك العلوم الفكرية من القوة
الى الفعل يحصل الكمال التام للنفس وهو المراد من قوله انه الناس فكان الحق سبحانه
معنى نفسه بحسب كل مرتبة من مراتب النفس الانسانية بما يلحق بتلك المرتبة ثم قال
من شر الوسواس الخناس والمراد منه القوة الوهمية والسبب في اطلاق اسم الخناس
على الوهم ان العقل والوهم قد يتساعدان على تسليم بعض المقدمات ثم اذا آل الامر
الى النتيجة فالعقل يساعد على النتيجة والوهم يحبس ويرجع ويمنع عن تسليم النتيجة
فلهذا السبب معنى الوهم بالخناس ثم بين سبحانه وتعالى ان ضرر هذا الخناس عظيم
على العقل وانه قليلا ينفع احد منه فكانه تعالى بين في هذه السورة مراتب الارواح
البشرية وبنه على عددها وبنه على ما يقع به الامتياز بين العقل والوهم وهما لآخر
درجات مراتب الانسانية فلا يجرم وقوع ختم الكتاب الكريم والفرقان العظيم عليه
انتهى ما نقله عن بعض المارفين ومراد الامام به الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا وقد
رايت تفسيره لهاتين السورتين وسورة الاخلاص في اقل من مقدار كراس وخلاصة
ما يتعلق بالسورتين ما ذكره الامام هنا ثم قال في تفسير سورة الفلق عند تفسير قوله
تعالى من شر ما خلق المثلة الثانية طعن بعض الملاحدة في قوله قل أعوذ برب الفلق
من شر ما خلق من وجوه أحدها ان المستعاض منه هل هو واقع بضاء الله تعالى وبقدرة
أم لا فان كان الاقل فكيف أمر أن يستعاض بالله منه وذلك لان ما مضى الله به وقدره
فهو واقع فكانه تعالى يقول النبي الذي قضيت بوقوعه فهو لا يدافع فاستعاض به
حتى لا واقع وان لم يكن بتضائه وقدره فذلك يقدح في ملك الله وما كونه وثباته ان
المستعاض منه ان كان معلوم الوقوع فلا دافع له فلا فائدة في الاستعاضة منه وان كان
معلوم اللا وقوع فلا حاجة الى الاستعاضة منه وثالثها ان المستعاض منه ان كان فيه
مصلحة فكيف رغب المكلف في طلب دفعه ومنعه وان كان فيه مفسدة فكيف خافه
وقد وعلم ان الجواب عن امثال هذه الشبهات انه لا يسأل عما يفعل وقد تكرر هذا
الكلام في هذا الكتاب انتهى الى هنا من التفسير الكبير (قوله تعالى الذي يوسوس
في صدور الناس معناه ان الخناس وهو القوة الخسيلة انما يوسوس في الصدور التي هي
المطية الاولى للنفس لما ثبت ان المتعلق الاول للنفس الانسانية هو القلب واسطحة
تبعث القوى الى سائر الاعضاء فتأثير الوسوسة اولاف الصدور ثم قال تعالى من الجنة
والناس الجنة هو الاستدار والناس هو الاستئناس فالامور المستترة هي الحواس
الباطنة والمستأنسة هي الحواس الظاهرة وهذا هو الذي يبلغ اليه العقل في هاتين
السورتين وانه اعلم بحقائق كلامه وغاية سراره واشاراته من اصل تفسيره على بن
سينا (الاشتركة) هو ما لفظي أو معنوي فاللفظي عبارة عن الذي وضع له ان متعددة
كالعين والمعنوي عبارة عن الذي كان موجودا في محال متعددة كالحيوان والحاصل

أن المعنوي يكنى فيه الوضع الواحد دون اللفظي لأنه يقتضي الأوضاع المتعددة
واللفظ المشترك بين معنيين قد يطلق على أحدهما ولا نزاع في صحة وفي كونه بطريق
الحقيقة وقد يطلق ويراد به أحد المعنيين لأعلى التعمين بأن يراد به في إطلاق واحد
هذا أو ذلك وقد أشير في المفتاح بأن ذلك حقيقة المشتركة عند التجرد عن القرائن وقد
يطلق إطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنييه بحيث يفيد أن كلا منهما مناط
الحكم ومتعلق الإثبات والنفي وهذا محل الخلاف وقد يطلق إطلاقا واحدا ويراد به
مجموع معنييه من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيد أن كلا منهما مناط
الحكم والفرق بينه وبين الثالث كالفرق بين الكل الأفرادي والكل المجموعي وهو
مشهور ويوضحه يصح كل الأفراد رفع هذا الجذر ولا يصح كل فرد وهذا الرابع ليس من
محل النزاع في شيء إذ لا نزاع في امتناعه حقيقة ولا في جواز مجازا أن وجدت علاقة
معصية قال بعض المحققين يجري العموم في المشتركة المعنوي بلا خلاف ولا يجري
في اللفظي فإن الاشتراك المعنوي بأن يكون اللفظ موضوعا للمعنى يشمل ذلك المعنى أشياء
مختلفة كاسم الحيوان يتناول الإنسان والفرس وغيرهما بالمعنى العام وهو المشترك
بالإرادة وكاسم الشيء يتناول البياض والسواد وغيرهما بالمعنى اللوئية والاشتراك
اللفظي بأن يكون اللفظ موضوعا بإزاء كل واحد من المعاني الدالة عليه فلهذا كاسم
الفرس والعين والمشارك في اصطلاح الفقهاء اللفظ فانه مشترك فيه والمعنى مشترك
أو الالهيان وأما المشترك المعنوي وهو أن يكون المعنى مشتركا فليس باصطلاح
الفقهاء ولا يشترط في ثبوت الاشتراك لفظا نقل أهل اللغة أنه مشترك بل يشترط
نقلهم أنه مستعمل في معنيين أو أكثر وإذا ثبت ذلك بنقلهم فخص نسيبه مشتركا
باصطلاحنا ووجهان بعض وجود المشترك قد يكون بواسطة التأمل في صيقته وقد
يكون بالتأمل في سياقه وقد يكون بالتأمل في غيره واعلم أن الشافعي رحمه الله قال
يجوز أن يراد من المشترك كلام معنييه عند التجرد عن القرائن ولا يحمل عنده على
أحدهما لا بقرينة ومحل النزاع إرادة كل واحد من معنييه على أن يكون مرادا ومناط
الحكم وأما إرادة كليهما فغير جائزا اتفاقا وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يستعمل المشترك
في أكثر من معنى واحد لأنه إما أن يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز
والأول غير جائز لأنه غير موضوع للمجموع باتفاق أئمة اللغة وكذا الثاني إذ لا علاقة
بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين ويمنع كون الصلاة في قوله تعالى إن الله
وله لا تكتنه يصلون على النبي مشتركة بين الرحمة والاستغفار لأنه لم يثبت عن أهل
اللغة بل هي حقيقة في الدعاء ولأن سياق الآية إيجاب اقتداء المؤمنين بآله وولاية كتمه
في الصلاة على النبي فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع سواء كان معنى
حقيقيا أو معنويا مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد أن يدعو ذاته بإبصار

الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرجعة فمن قال ان الصلاة من الله
الرجعة أراد هذا المعنى لأن الصلاة موضعت للرجعة وأما المجازي فكأرادة الخيرة وهو
ذلك مما يلحق بهذا المقام والاشتراك لا يكون إلا باللفظة المشتركة والتوهم يكون
بها وبغيرها من تحريف أو تبدل والإيضاح يكون في المعاني خاصة وهذا نوع
اشتراك اللفظ واشتراك النكرات مقصود بوضع الواضع في كل معنى غير معين
واشتراك المعارف في الأعلام اتفاق غير مقصود بالوضع والاشتراك في البديع ثلاثة
أقسام قسمان منها من العيوب والسرقات وقسم من المحاسن وهو أن يأتي الناظم
في مئة بلفظة مشتركة بين معنيين اشتركا كأصلها أو فرعها فيسبق ذهن السامع
الى المعنى الذي لم يرد الناظم فيأتي في آخر البيت بما يؤكّد أن المقصود غير ما يوهمه
السامع كقوله

شيب المخارق يروى الضرب من دمهم ذوات البض يبيض الهند لا لهم
فلولا بياض الهند لسبق ذهن السامع الى أنه أريد بياض اللحم لقوله شيب المخارق من
كليات أبي البقاء الكفوي رحمه الله (قصة رتن الهندي) ذكر في أوائل التلث الأخير
من النسخات أن هذا الشيخ يعني الشيخ رضي الدين على لالا الغزنوي سافر الى الهند
ومحبب أبا الرضى رتنًا وأعطاه رتن مشطًا زعم أنه مشط رسول الله صلى الله عليه وسلم
وذكر في النسخات أيضًا أن هذا المشط كان عند علاء الدولة السجاني كآته وصل اليه
من هذا الشيخ وأن علاء الدولة نفسه في خرقة ولف الخرقة في ورقة وكتب على الورقة
بخطه هذا المشط من أمشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم وصل الى هذا الضعيف من
صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه الخرقة وصلت من أبي الرضى رتن الى هذا
الضعيف وذكر أيضًا أن علاء الدولة كتب بخطه أنه يقال إن ذلك مكان أمانته من
الرسول صلى الله عليه وسلم يصل الى الشيخ رضي الدين انتهى كلام النسخات وفيه نظر
وكلام طويل يظهر لمن تتبع كلام صاحب القاموس في لفظ رتن وفيه من يعرفه من
يعرفه فلهذا أنطقت والسلام (من الكشكول لبهاء الدين الهاملي) أقول قال
صاحب القاموس في مادة رتن ورتن محرّكة ابن كربال بن رتن التبريزي قبل أنه ليس
بصحابي وإنما هو كذاب ظهر بالهند بعد السجاني فادّعى العصبة وصدّق وروى أحاديث
جميعها من أصحاب أصحابه انتهى ولعل الرزفة أن صاحب القاموس من مصدقيه
لما أنه سطر صبغة التبريض على النقي لاعلى الاثبات وأثبت أصحاب أصحاب رواة
أحاديث وادّعى أنه سمعها منهم وهذا ما خطر لي من الرمز فتفكر فلهذا تجد رزفا آخر
ونفصيل هذه القصة رداً وقبل فيما بين أهل الحديث مذكور في موضوعات
ابن العراق وفي كلامه إشارة الى ما أشرنا اليه من أن صاحب القاموس سجد
الدين القبر وبادى من جملة من يؤيد صحة هذه الرواية فإن أردت التفصيل فعليك

بمواجهة هذا الكتاب (كتبه الفقير محمد واهب الوزير) قال الامام الرازي في آخر
 تفسير الفاتحة الشريفة القسم الثاني في تفسير مجموع هذه السورة وفيه مسائل المسئلة
 الاولى اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الآخرة عالم العناء فالآخرة بالنسبة الى
 الدنيا كالإصلى بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى النفل وكل الى الدنيا فلا بد له
 في الآخرة من أصل واللكان كالسراب الباطل والخيال العاطل وكل ما في الآخرة
 فلا بد له في الدنيا من مثال والاصل ان كشعره لا عمر وسدول بلاد بل في عالم
 الروايات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللاذعة والحبور ولا تشك ان
 الروايات مختلفة بالكمال والتقضان ولا بد ان يكون فيها واحد هو اشرفها
 واعلاها واكملها وابهاها ويكون ما سواه في طاعته ونهت امره ونهيه كما قال تعالى
 ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين وايضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد
 هو اشرف أشخاص هذا العالم واعلاها وابهاها ويكون كل ما سواه في هذا
 العالم تحت طاعته وامره فالطاع الاقل هو الطاع في عالم الروايات والطاع الثاني
 هو الطاع في عالم الجسمانيات كالتل ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالتل لعالم
 الروايات وكالاتر وجب ان يكون بين هذين المطاعين مقابلة ومقاومة وبجانبه
 فالطاع في عالم الارواح هو المصد والمطاع في عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو
 الرسول الملكي والمظهر هو الرسول البشري وبهما يتم امر السعادات في الدنيا والآخرة
 واذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشري انما يظهر في الدعوة الى الله تعالى
 وهذه الدعوة انما تتم بأمر ربعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي
 قوله والمؤمنون كل آمن بالله الآية ثم تدرج في احكام الرسول قوله لانفرق بين
 أحد من رسله فلهذا الاربعة متعلقة بعرفة المبدأ وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها
 ما يتعلق بعرفة العبودية وهو مبني على امرين أحدهما المبدأ والثاني الكمال فالمبدأ
 هو قوله وقالوا سمعنا وأطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله تعالى
 وأما الكمال فهو التوكل على الله تعالى والاتبعاء اليه بالكلية وهو قوله غفرانك ربنا
 وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية الى الاتبعاء بالكلية الى الله
 وطلب الرحمة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة
 وقت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الامرين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى
 حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى العباد وهو المراد من قوله واليك المصير
 ويظهر من هذا ان المراتب ثلاث المبدأ والوسط والغاية أما المبدأ فاثنتان كمال
 معرفته بعرفة ثمانية واربعة وهي معرفة الله واللائكة والرسول والكتب (واما
 الوسط فاثنتان كمال معرفته بعرفة امرين سمعنا وأطعنا وهو نصيب عالم
 الاجساد وغفرانك ربنا وهو نصيب عالم الارواح وأما الغاية فهي اثنتان بأمر

واحد وهو قوله واليك المصير فابتداء الامر أربعة وفي الوسط صار اثنين وفي النهاية
 صار واحدا وما ثبتت هذه المراتب السبع في المعرفة تفرع عنها سبع مراتب في الدعاء
 والتضرع فأولها قوله لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا وضد التسمان هو الذكر كما قال
 تعالى يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله واذا ذكر ربك اذا نسيت وهذا الذكر
 انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله تعالى ربنا ولا تجعل علينا صبرا
 كما جعلته على الذين من قبلنا ورفع الاصرار والاضرار والنقل بوجوب الحمد وذلك
 انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله تعالى ربنا ولا تجعلنا مالا لاطاعة
 لنسأله وذلك اشارة الى كمال رحمته وذلك قوله الرحمن الرحيم ويا ايها القوم اعرفوا
 انك انت المالك للنعاش والمكسوة في يوم الدين وهو قوله ملك يوم الدين وخامسها
 قوله تعالى واغفر لنا لاننا في الدنيا عبدناك واستغنا بك في كل المهمات وهو قوله اياك
 نعبد ويا ايها المستعين وسادسها قوله تعالى وارحمنا لاننا طلبنا الهداية منك وهو قوله
 اهنا الصراط المستقيم وسابعها قوله أنت ولانا فاقصرنا على القوم الكافرين
 وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة
 في آخر سورة البقرة ذكرها محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في عالم الروحانيات
 عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاضأثر المصدر على المظهر فوقع
 التعبير عنها بسورة القصص فقرأها في صلاته فصعدت هذه الانوار من المظهر الى
 المصدر كما نزلت هذا الانوار في عهده صلى الله عليه وسلم من المصدر الى المظهر فلهذا
 السبب قال عليه السلام الصلاة معراج المؤمن (المسئلة الثانية في مدخل
 الشيطان) اعلم أن المدخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلاثة الشهوة
 والغضب والهوى فالشهوة بهيمة والغضب سبعة والهوى شيطانية فالشهوة آفة
 لكن الغضب أعظم منها فقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء المراد آثا الشهوة
 وقوله والمسكر المراد منه آثار الغضب وقوله والبغى المراد منه آثار الهوى فبالشهوة
 يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما للغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة
 جلال الله تعالى ولهذا قال عليه السلام الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم
 عسى الله أن يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشر لربنا الله والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد
 بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله أن يتركه هو ظلم الانسان لنفسه فبشأن الظلم الذي
 لا يغفر هو الهوى وبشأن الظلم الذي لا يترك هو الغضب وبشأن الظلم الذي عسى الله
 أن يتركه هو الشهوة فلهذا نتيج فالحرص والصل تقضي الشهوة والعجب والكبر نتيجة
 الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه السنة في بني آدم توله منها
 سبع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما أن الشيطان هو النهاية في الاشخاص
 المذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله ومن شر

بالحسد إذا حسد كما حتم به جميع الخبيثات الشيطانية بلوسوسة وهو قوله يوسوس
 في صدور الناس الآية فليس في بني آدم أشتر من الحسد كما أنه ليس في الشيطان
 أشتر من الوسوسة بل قيل الحسد أشتر من ابليس لأن ابليس روى أنه أتى باب
 فرعون بقرع الباب فقبل فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت أهما لما جهلت
 فلما دخل قال فرعون أنعرف في الأرض أشتر مني ومنك قال نعم الحسد وبالحسد
 وقعت في هذه الهمة وإذا عرفت هذه فنقول أصول الاخلاق القبيحة هي تلك
 الثلاثة والاولاد والتناج هي هذه السبعة المذكورة فأنزل الله سورة القاسمة
 وهي سبع آيات تحسم هذه الآفات السبع وأيضاً أصل سورة القاسمة هو التسمية
 وفيها الاسماء الثلاثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء
 الثلاثة الاصلية في مقابلة الاخلاق الثلاثة الاصلية والآيات السبع التي هي القاسمة
 في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القرآن كالتناج والشعب من القاسمة
 وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالتناج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرآن كله
 كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة أما بيان الاموات الثلاثة فنقول ان من عرف الله
 وعرف أنه لا اله الا الله ساعد عنه الشيطان والهوى لأن الهوى للهوى للهوى الله
 بعد دليل قوله تعالى أفرأيت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى عليه السلام
 يا موسى خالف هو الخالف ما خلقت خلقاً فآزغني في ملكي الا الهوى ومن عرف
 أنه رحن لم يغضب لأن منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحن لقوله تعالى الملك
 يومئذ الحق للرحن ومن عرف أنه رحيم يجب أن يتشبه به في كونه رحيماً وإذا صار
 رحيماً لم ينظم نفسه ولم يلطعها بالافعال البهيمة وأما الاولاد السبعة فهي في مقابلة
 الآيات السبع وقبل أن نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر بقية أخرى وهي أنه
 تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة في التسمية وفي نفس السورة وذكرها معاً من أثر بر
 وهما الرب والملك فالرب قريب من الرحيم لقوله تعالى سلام قولاً من رب رحيم
 والملك قريب من الرحن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحن فخلصت من هذه الاسماء
 الثلاثة الرب الملك الاله فلهذا السبب حتم الله آخر سور القرآن عليها والتقرير
 كأنه قيل ان آتال الشيطان من قبل الشهوة فقل أعوذ برب الناس وان آتال من قبل
 الغضب فقل ملك الناس وان آتال من قبل الهوى فقل اله الناس ونرجع الى بيان
 معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالخاص فزال
 شهوته ومن عرف أنه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله فيما وجد فاندفع عنه آفة
 الشهوة وولدها هذه الآية ومن عرف أنه مالك يوم الدين بعد أن عرف أنه الرحيم
 الرحيم زال غشيه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وبعبه بالثاني
 فاندفعت عنه آفة الغضب وبأيديه وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه

شيطان الهوى وإذا قال صراط الذين أنعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته
 وإذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت أن هذه الآيات
 السبع دافعة لتلك الاخلاق القبيحة السبعة (المسئلة الثالثة في تقرير أن
 سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الى الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط
 والمعاد) اعلم أن قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقرير ربه
 المعقد في اثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقه الانسان على ذاته
 ألا ترى أن ابراهيم عليه السلام قال رب الذي يحيي ويميت وقال في موضع آخر الذي
 خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي أهبط بسكنى خلقه
 ثم هدى وقال في موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى في أول البقرة تأيها
 الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في أول
 ما أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك الذي خلق الانسان من علق
 فهذه الآيات الست تدل على أنه تعالى استدلل بخلق الانسان على وجود الصانع
 وإذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم أن
 هذا الدليل كما أنه في نفسه هو دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم فهو هذه الخلة من
 حيث انها تعرف العبد بوجود الاله دليل ومن حيث انها ترفع عظمي وصل من الله الى
 العبد انعام فلا جرم هو دليل من وجهه والانعام التي وقع بقصد انعامه الى ايقاعه
 انعاما كان يستحق الحمد وحده وبتدبر الانسان أيضا كذلك وذلك أن توكيد الاعضاء
 المختلفة للطبائع والصور والاشكال من المنطقة المتشابهة الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد
 انشاؤها ليجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبائع فحدثت هذه الاعضاء يدل على
 وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمة واحسانه خلق
 هذه الاعضاء على الوجه المطابق لما خلقنا الموافقة لما فاعنا ومتى كان الامر كذلك كان
 مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله رب العالمين يدل على وجود الصانع وعلى علمه
 وقدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم وكان قوله
 الحمد لله الا على جملة هذه المعاني وأما قوله رب العالمين فهو يدل على أن ذلك الاله
 واحد وأن كل العالمين ملكه وملكه وليس في العالم ما ليس له ولا معبود غيره وأما قوله
 الرحمن الرحيم فيدل على أن الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة
 والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وبعد الموت وأما قوله مالك يوم الدين فيدل
 على أن من لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تميز
 المحسن عن المسيء يظهر فيه الاتصاف بالظلمة من الظالمين ولو لم يحصل هذا
 البعث لقدح ذلك في كونه رجا نار حيا اذا عرفت هذا اظهر أن قوله الحمد لله قديم يدل
 وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل

في ربحته في الدنيا والآخرة وقوله ما لك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته
 بسبب خلق الدار الآخرة والى ههنا تم ما يحتاج اليه في معرفة الربوبية أما قوله ايا الله
 نعبد الى آخر السورة فهو اشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها في تقرير العبودية
 وهي محصورة في نوعين الاعمال التي ياتي بها العبد والاثمار المتفرعة على تلك الاعمال
 أما الاعمال التي ياتي بها العبد فلها ركنان أحدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة
 بقوله اياك نعبد والثاني علمه بأنه لا يمكنه الايمان به الا باعانة الله تعالى واليه الاشارة
 بقوله اياك نستعين وههنا يفتح البحر الواسع في الجبر والقدر وأما الاثار المتفرعة على
 تلك الاعمال فهي حصول الهداية والاكتشاف والتجلى واليه الاشارة بقوله اهدنا
 الصراط المستقيم ثم ان أهل العالم ثلاث طوائف الطائفة الاولى الكمالون المحقون
 المخلصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخيال لاجل العمل به واليه الاشارة
 بقوله أنعمت عليهم والطائفة الثانية الذين أخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة
 المؤمنون واليه الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم والطائفة الثالثة الذين أخلوا
 بالاعتقادات الصحيحة وهم أهل البدع والكفر واليه الاشارة بقوله ولا الضالين اذا
 عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين أحدهما
 أن يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال الثاني أن تصل اليه بمحصولات
 المتقدمة فيستكمل نفسه فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله
 صراط الذين أنعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب أن يكون
 اقتدائه بأقوال عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والاعمال
 الصائبة وتبرأ من أن يكون اقتدائه بالطائفة الذين أخلوا بالاعمال الصالحة وهم
 المغضوب عليهم وبالطائفة الذين أخلوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون وهذا آخر السورة
 وعند الوقوف على ما تلخصه يظهر أن هذه السورة جامعة لجميع المقامات المتبعة
 في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية انتهى رحمه الله (ولقد ذكرنا من آيات
 وحججناهم في البر والبصر وورقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا
 تفضيلاً) قبل في تكملة ابن آدم كماله بالعقل والنطق والقيز وانطق والصورة
 الحسنة والقامة العتيدة وتدبير أمر المعاش والمعاد وقيل بتسليمهم على
 ما في الارض وتسخيرهم وقيل كل شئ يأكل بغيره الا ابن آدم وعن الرشيد
 أنه أضرطها ما فداها للملأى وعنده أبو يوسف فقال له جاء في تفسير جنداب بن عباس
 قوله تعالى ولقد ذكرنا بني آدم جعلناهم أصابع يأكلون بها فاحضرت الملاعق
 فرتهاوا كل بأصابعه على كثير ممن خلقنا هو ما سوى الملائكة عليهم السلام وحسب
 بن آدم تفضيلاً أن ترقرع عليهم الملائكة وهم ومنزلتهم عند الله منزلتهم والمحب من
 الجيرة كيف عكس في كل شئ وكبروا حتى جسرهم عادة المكابرة على الضبهة التي

هي تفضيل الانسان على الملك وذلك بعد ما سمعوا تفضيل الله امرهم وتكثيرهم مع
 تعظيم ذكرهم وعلو ائبن أسكنهم وأنى قريبهم وكيف نزلهم من أنبياءه منزلة أنبيائه
 من أنهم ثم حرمهم فرط التعصب عليهم الى أن لفقوا أقوالا وأخبارا منها قالت الملائكة
 ربنا انك أعطيت بنى آدم الدنيا بأكوان منها ويتبعون ولم تعطنا ذلك فاعطنا في
 الآخرة فقال وعزى وجلالى لا أجعل ذرية من خلقت يدي من قبله كمن قبله فكان
 ويروا عن أبي هريرة أنه قال المؤمن أكرم على الله من الملائكة الذين عند الله ومن
 ارتكباهم أنهم فسروا كثيرا بمعنى جميع في هذه الآية وخذوا حتى سلخوا الذوق
 فلم يحسوا بيشاعة قولهم وفضلناهم على جميع من خلقنا أى جاعة عن خلقنا على أن
 معنى قولهم على جميع من خلقنا أى جاعة عن خلقنا أى جاعة عن خلقنا على أن
 فاقطر الى قلوبهم وتشتبههم بالآيات البعيدة في عداوة الملائكة على أن جبريل
 عليه السلام غاظمهم حين أهلك مدائن قوم لوط فثقلت السخيمة لا تحمل عن قلوبهم
 (من الكشاف) تجاوزا زاده عن مؤلفه حيث تجاوز حد الانصاف وفضلناهم
 على كثير من خلقنا تفضيلا بالقلبة والاستيلاء أو بالشرف والكرامة والمستثنى
 جنس الملائكة أو الخواص منهم ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل
 بعض أفراداه والمسئلة موضع نظرو قد أوى الكثير بالكل وفيه نصف (من أنوار
 التنزيل البيضاء ووجه الله) قوله والمستثنى جنس الملائكة عليهم السلام الخ المراد
 بالاسم إنشاء معناه الغوى وهو الاخراج بما يقتضيه مفهوم تخصيص الكثير
 بالذكر فانه يقتضى أن غيرهم لم يفضل عليه والى يمكن التخصيص وجه والمراد
 بالملائكة ههنا اثنا عشرهم أو الخواص منهم على المذهبين المذكوكرين فى الأصول
 اذ لم يذهب أحد الى أنهم الجن أو غيرهم قوله ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس الخ
 جواب لسؤال واعتراض على الزمخشري كغيره من قال أن ظاهر الآية يدل على
 تفضيل الملك على البشر وهو مخالف للمشهور من مذهب أهل السنة فدفعه بأن
 تفضيل جنس على جنس آخر لا يقتضى تفضيل كل فرد منه على كل فرد من الآخر
 فالمراد بالجنس فى كلامه الاستغراق أى اللازم من التظيم عدم تفضيل جنس البشر
 بمعنى كل فرد فرد منه على جنس الملك اذ بنو آدم عام وليست اضافته للعهد فكذلك
 ضميره أو على الخواص منهم فلا ينافى ذلك تفضيل بعض أفراد البشر على كل الملك
 أو على بعضه على المذهبين فى المسئلة ثم المسئلة تختلف فهنا بين أهل السنة فهم
 من ذهب الى تفضيل الملائكة عليهم الصلاة والسلام مطلقا ونقل عن
 ابن عباس رضى الله عنهما واختاره الزجاج ومنهم من فصل فقال الرسل من
 البشر أفضل مطلقا الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم
 عموم الملائكة على عموم البشر وعليه أكثر الخفية والاشعرية ومنهم من عم تفضيل

الكمل من فوج الانفسان نبيا كلن ذو وليا ومنهم من فضل السكر وبين من الملائكة
 مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم البشر على عموم الملائكة واليه ذهب
 الرازي والغزالي قوة والمسئلة موضع نظر مراده ما ذكر في الكشف من أن هذه
 المسئلة لا تستند الى دليل قطعي ولا يتخلو دليل من أدلتها عن الطعن ولذا لم يضل أحد
 من أصحاب الاقوال فيها ولم يسب الى بدعة لعدم اسلاله بتعظيم الفريقين قوله وقد
 أول الكثير بالكل كما أن القليل يكون بمعنى المعدوم وفيه تعسف لانه لم يرد في القرآن
 ولا في كلام الفقهاء بهذا المعنى وعلى تسليمه لا فائدة لذكره حينئذ كذا قيل لكن
 المصنف رحمه الله تبع في هذا الزمخشري مع أنه قيل انه فسر الاكثر في قوله تعالى
 وما يتبع أكثرهم الاظنا بالبع فكأنه أراد أنه تعسف هنا لأن من التبعية تنادي
 على خلافه وكونها بانية خلاف الظاهر وإذا كان التفضيل في الغلبة والاستيلاء
 لا يكون دليلا على المتدعي لأن التفضيل يختلف فيه كونهم أقرب منزلة عند الله وأكثر
 ثوبا (من حاشية المولى الشهاب الخفاجي) وتفصيل هذه المسئلة بأدلتها وأجوبتها
 وأسئلته في التفسير الكبير للامام الرازي في سورة البقرة عند قوله تعالى وما أولئك
 للملائكة اصعدوا الخ فان أردت ذلك فراجع (الدليل) هو المرشد الى المطلوب ويذكر
 ويراد به الدال ومنه ياد دليل التعبير أي هاديهم الى ما تزول به حيرتهم ويذكر ويراد به
 العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول ومنه سمي الدخان دليلا على النار ثم اسم الدليل
 يقع على كل ما يعرف به المدلول حسيا كان أو شريا قطعيا كان أو غير قطعي حتى سمي
 الحس والعقل والنص والقياس وخبر الواحد وظواهر النصوص كلها أدلة والدلالة
 كون الشيء بحيث يفيد الفهم على اذالم يكن في الغير مانع كتراحة الوهم والغلبة بسبب
 الشواغل الجسمانية والدلالة أعم من الارشاد والهداية والايصال بالقسط معتبر
 في الارشاد لقلة دون الدلالة والدلالة تتضمن الاطلاع وهذا هو عمل معاملة حيث
 يتعدى بعلى ولم يعامل في الهداية التي معناها ذلك بل عومل معها معاملة سائر
 مضاهيها وما كان للانسان اختبار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال وما لم يكن له اختبار
 في ذلك فبفتح كسرهما مثلا اذا قلت دلالة الخير زيد فهو بالفتح أي له اختبار في ذلك
 وإذا كسرتا فمعناه حينئذ صار الخير محبة زيد فبفتح كسرهما كان
 والاستدلال هو تقرير ثبوت الاثر لاثبات المؤثر والتعليل هو تقرير ثبوت المؤثر
 لاثبات الاثر والاستدلال في عرف أهل العلم تقرير الدليل لاثبات المدلول سواء
 كان ذلك من الاثر الى المؤثر أو بالعكس أو من أحد الامرين الى الآخر والتعريف
 المنهور للدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ولا يخفى أن الدليل
 والمدلول متضايفان كالأب والابن فيكون متساويين في المعرفة والجهالة
 فلا يجوز أن يأخذ أحدهما في تعريف الآخر لأن المعرفة ينبغي أن يكون أعلى والتعريف

الحسن الجامع أنه هو الذي يلزم من العلم به أو الظن به العلم أو الظن بتحقق شيء آخر
 وأوهنا للثمين أنه كل واحد دليل كما يقال الإنسان أعمى أو جاهل لا للتشكيك
 والتعريف بأنه هو الذي يلزم من العلم به العلم بتحقق شيء آخر هو تعريف الدليل القطعي
 لا مطلق الدليل الذي هو أعم من أن يكون قطعياً أو ظنياً والدليل عند الأصولي
 هو ما يمكن التوصل به بصريح النظر إلى مطلوب خبري وعند الميراثي هو المقدمات
 الخاصة بشعر العالم متغير وكل متغير فهو حادث ثم الدليل أعم على بعض كافى العلوم
 العقلية أو مركب من العقلي والنقل لأن النقل المحض لا يصدق إلا بالزم من صدق
 القائل وذلك لا يعلم إلا بالعقل والادار أو تسلسل ودلائل الشرع حجة الكتاب والسنة
 والاجماع والقياس والعقليات المحضة كالتلازم والثاني والدوران والثلاثة الأولى
 عقلية والباقيان عقليتان والدليل القطعي قد يكون عقلياً وقد يكون ظنياً
 كالتواتر وقول النبي "مشافهة من النقلات مما يتصل مشافهة والاجماع والدليل
 المرجح أن كان قطعياً كان تفسيراً وان كان ظنياً كان تأويلاً والدليل أن كان مرجحاً
 من القطعيات كان متحقق المدلول أيضاً قطعياً ويسمى برهاناً وان كان مرجحاً من الظنيات
 أو اليقينات والظنيات كان ثبوت المدلول ظنياً لأن ثبوت المدلول فرع ثبوت الدليل
 والفرع لا يكون أقوى من الأصل ويسمى دليلاً اقتناعياً وإمارة ولا يجوز الدليل من
 أن يكون على طريق الانتقال من الكل إلى الكل فيسمى برهاناً أو من الكل
 إلى البعض فيسمى استقراءً أو من البعض إلى البعض فيسمى تمثيلاً واسم الدليل يقع
 على كل ما يعرف به المدلول والخجة مستعملة في جميع ما ذكر والبرهان نظير الخجة
 وان كان المطلوب تصوراً يسمى طريقة معرّفاً وان كان تصديقاً يسمى طريقة دليلاً
 والدليل يشمل القطعي والظني وقد يخص بالظني ويسمى الظني إمارة وقد يخص
 بما يكون الاستدلال فيه من المعلوم إلى العلة ويسمى هذا برهاناً ثانياً وعكسه يسمى
 برهاناً ثالثاً وهو أولى وأقيد ثم الدليل السعي في العرف هو الدليل للفظي المسعوج وفي
 عرف الفقهاء هو الدليل الشرعي فالادلة السعسية أربعة قطعي الثبوت والادلة
 كالنصوص المتواترة فيثبت بها الفرض والحرام القطعي وبالاخلاف وقطعي الثبوت
 ظني الدلالة كالاتيات المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كأخبار الآحاد التي
 مفهوماتها قطعية فيثبت بكل منها الفرض الظني والواجب وكراهة التحريم والحرام
 على اختلاف وظني الثبوت والادلة كأخبار آحاد مفهوماتها ظني فيثبت بها
 السنة والاستصحاب وكراهة التزويه والتصريم على خلاف والدليل القطعي
 معنيان أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلاً كحكم الكتاب ومتواتر السنة والاجماع
 وبه يثبت الفرض القطعي ويقال له الواجب وثانيهما ما يقطع الاحتمال الناشئ من
 دليل هو تعدد الوضع كقياس الظاهر والمنتهى ويسمى بالظني اللازم العمل

في اعتقاد الجمهور هو قولان ما يطل به العمل وهو دون القطعي ويسمى بالقرض
القطعي كاعتقاد المسح وما يفسد به وهو دون القرض فوق السنة ويسمى بالوابسب
والقرض العملي كدعاء الوتر واختلاف العقلاء في أن التحليل بالدلائل الثقيلة هل يفيد
اليقين أم لا فقال قوم لا يفيد اليقين البينة لاحتمال الثقلات للثقل والجواز للاشتراك
والحذف والاضمار والتضييع والتسريح وشما الرواة في نقل معاني المفردات
والتصريف والاعراب والتقديم والتأخير وكل واحدة منها غشبية فما توقف عليها
فهو قطعي بخلاف العقليات فمربعا اقترنت بالدلائل الثقيلة أم أو يعرف وجودها
بالأخبار والمتواترة فقال الآمورتني هذه الاحتمالات غشبية تفيد اليقين فالكلام على
الاطلاق ليس بصحيح ولا يثبت بالدليل الثقلي ما يتوقف عليه كوجود الصانع وعلمه
وقدرته ونسوة الرسول وحذو الدور كما لا يثبت بالدليل العقلي ما لا يمنع اثباته ونفيه عقلا
كالكثيرات ككيفيات ومقادير الثواب والعقاب وأحوال الجنة والنار وما عهد من
المستحيين كوحدة آية الصانع وحدوث العالم يثبت بهما وإذا تعارض العقل والنقل
بإقرار النقل ولورج النقل ونجح في العقل يلزم القدح فيما يتوقف على العقل وهو
النقل فلزم القدح في النقل ويكتفي في المقام الخطابي بالنقل ويقنع بظن أنه أفاده وأما
المقام الاستدلالي فهو ما يطلب فيه ما أفاده الخطاطب سواء كان المقام مما يمكن
أن يقام عليه البرهان أو يكون من الظنون والدليل الذي يكون دليلا على اثبات
المطلوب ومع ذلك يكون دافعا للدليل الذي عليه تعويل الخصم هو النهاية في الحسب
والكمال وليس كذلك الدليل الذي يكون مثبتا للحكم إلا أنه لا يكون دافعا للمعارضنة
الخصم (إلى هنا انقسام تعريفات أبي البقاء الكفوي عليه الرحمة) قوله
تعالى وتزلزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا وإذا
أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبيه وإذا مسه الشر كان يؤسأ قل كل يعمل
على شاكته فريكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا أعلم أنه تعالى لما أطلب في شرح الالهيات
والنبوات والحشر والبعث واثبات القضاء والقدر ثم أتبعه بالأمر بالصلاة ونبيه على
ما فهم من الاسرار وانما ذكر كل ذلك في القرآن أتبعه ببيان كون القرآن شفاء ورحمة
فقال وتزلزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة وانفظة من ههنا الست للتعبيض بل هي
للجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان والمعنى وتزلزل من هذا الجنس
الذي هو قرآن ما هو شفاء لجميع القرآن شفاء للمؤمنين واعلم أن القرآن شفاء من
الامراض الروحية وشفاء أيضا من الامراض الجسمية أما كونه شفاء من
الامراض الروحية فظاهر وذلك لأن المرض الروحي نوعان الاعتقادات الباطلة
والاخلاق المذمومة أما الاعتقادات الباطلة فأشدها فسادا ما كانت في الالهيات
والنبوات والمعاد والقدر والقضاء والقرآن كتاب مشتمل على دلائل المذهب الحق

في هذه المطالب وإبطال المذاهب الباطلة فيها ولما كان أقوى الامراض الروحية
 هو الخلف في هذه المطالب وقرآن مشغل على الدلائل الكاشفة عما في هذه المذاهب
 العاطلة من العيوب الباطلة لا جرم كان القرآن شفا من هذا النوع من المرض
 الروحاني وأما الاخلاق المذمومة فالقرآن مشغل على تفصيلها وتعريف ما فيها من
 الفساد والارشاد الى الاخلاق الفاضلة والاعمال الحميدة فكان القرآن شفا من
 هذا النوع من المرض فثبت أن القرآن شفا من جميع الامراض الروحية وأما كونه
 شفا من الامراض الجسدية فلا لأن التبرك بقراءته يدفع كثيرا من الامراض ولما
 اعترف الجاهل ومن الفلاسفة وأصحاب الطبقات بان لقراءة القرآن الجوهرة والعزائم
 التي لا يفهم منها شيء آثارا عظيمة في تحصيل المنافع ودفع المفاسد فلا يكون
 قراءة القرآن العفيم المشغل على ذكر جلال الله وكبريائه وتعليم الملائكة المقربين
 وتقدير المردة والشاطين سببا لمسؤول المنافع في الدنيا والدين كان أولى ويتأكد
 ما ذكرنا بما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم يستشف بالقرآن فلا شفاء الله
 وأما كونه رحمة للمؤمنين فاعلم أننا نؤمن أن الارواح البشرية مريضة بسبب العقائد
 الباطلة والاخلاق الفاسدة والقرآن قسما من بعضه يفيد الخلاص عن شبهات الضالين
 ونمويهم المبتلين وهو الشفاء وبعضه يفيد تعليم كيفية اكتساب العلوم
 العالية والاخلاق الفاضلة التي يصل بها الانسان الى جوارب العالمين والاختلاط
 برمرة الملائكة المقربين وهو الرحمة ولما كانت ازالة المرض مقدمة على السعي
 في تكميل موجبات الصحة لا جرم بدأ الله تعالى في هذه الايتاذ كراشفاء ثم اتبعه
 بذكر الرحمة واعلم أنه تعالى لما بين كون القرآن شفا ورحمة للمؤمنين بين كونه سببا
 للخسار والضلالات في سقى الظالمين والمراد بهم المشركون وانما كان كذلك لان سماع
 القرآن يزيدهم غيظا وغضباً وقد اوحسدا وهذه الاخلاق الذميمة تدعوهم الى
 الاعمال الباطلة وتدور تلك الاعمال الباطلة تزيد في تقوية تلك الاخلاق الفاسدة
 في جواهر نفوسهم ثم لا يزال الخلق الخبيث النفساني يحتمل على الاعمال الفاسدة
 والايثبات تلك الاعمال بقوى تلك الاخلاق فهذا الطريق يصير القرآن سببا لتزايد
 هؤلاء المشركين الضالين في درجات الخزي والفساد والهلاك والتسكين ثم انه تعالى
 ذكر السبب الاصل في وقوع هؤلاء الجاهلين الضالين في اودية الضلال ومقامات
 الخزي والتسكين وهو حب الدنيا والرغبة في المال والجاه واعتقادهم أن ذلك
 انما يحصل بسبب جدتهم واجتهادهم فقال واذا آتينا على الانسان أمر من وناى
 حيايته يعني أن نوع الانسان من شأنه اذا فاز بمقصوده ووصل الى مطاوعة اغتر وصار
 غافلا عن عبودية الله مقترضا من طاعته كما قال تعالى ان الانسان ليطغى أن رآه
 استغنى أمر من أى ولي ظهره الى عرضه أى ناحيته ونأى بجانيه أى تباعد ومعنى

المياني في اللغة المبعده والاعراض عن الشيء وهو أن يولييه عرض وجهه والنأي
 بالجانب أن يولي عنه عطفه ويولي به ظهره وأراد الاستكبار لأن ذلك من عادة
 المتكبرين ثم قال تعالى وإذا اسمه الشتر كان يؤساى إذا اسمه الشتر من فقر أو مرض
 أو نازلة من الذوازل كان يؤسا شديداً ليأس من روح الله أنه لا يأس من روح الله إلا
 القوم الكافرون والحاصل أنه إذا فاز بالنعمة والدولة اعتز بها فغنى ذكراً لله
 تعالى وإن بقي في الحرمان عن الدنيا استولى عليه الأسف والحزن ولم يتذرع لذكر الله
 فهذا المسكين محروم أبداً عن ذكر الله تعالى ثم قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته
 قال المزاج السالك الطريقة والمذهب يقال هذا طريق ذو شوا كل أي ذنب منه
 طريق كثيرة ثم الذي يقوى هذا وأن المراد من الآية ذلك قوله تعالى يصعد ذلك فربكم
 أعلم بمن هو أهدى سبيلاً وفيه وجه آخر وهو أن المراد أن كل أحد يفعل على وفق
 ما شاكل جوهر نفسه ومقتضى روحه فإن كانت نفسه قد امتلأت من طاهرة صافية
 صعدت عنه أفعال فاضلة كريمة وإن كانت نفسه خضاً كدرة فذلك خبيثة سفلة
 غلبانية صعدت عنه أفعال خبيثة فاسدة وأقول العقلاء اختلقوا في أن النفوس
 الناطقة البشرية هي مختلفة بالماهية أو لا ففهم من قال أنها مختلفة بالماهية وإن
 اختلاف أفعالها وأحوالها لاجل اختلاف جواهرها وماهياتها ومنهم من قال
 إنها متساوية في الماهية واختلاف أفعالها لا يوجب اختلاف ماهاياتها بل لا يجل
 اختلاف أمرينها والاختلاف عندى هو القسم الأول والقرآن مشعر بذلك وذلك لأنه
 تعالى بين في الآية المتقدمة أن القرآن بالنسبة إلى البعض يفيد الشفاء والرحمة
 وبالنسبة إلى قوم آخرين يفيد الخسار والخزي ثم أتبعه بقوله قل ~~كل~~ كل يعمل على
 شاكلته ومعناه أن اللاتقي تلك النفوس الطاهرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الشفاء
 والرحمة وأن اللاتقي بالنفوس الخبيثة أن يظهر فيها الخزي والفساد كما أن الشمس
 قد دلت على الدمن وتبيض ثوب القصار وتسود وجهه وهذا الكلام المحملي
 المقصود منه إذا كانت الأرواح والنفوس مختلفة بماهاياتها فبعضها مشرق صافية
 يظهر فيها من القرآن نور على نور وبعضها كدرة غلبانية فيظهر فيها من القرآن ضلال
 على ضلال وإن كان على نكال قوله تعالى وبسألوك عن الروح قل الروح من أمر ربي
 وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً أعلم أنه تعالى لما ختم الآية المتقدمة بقوله قل كل يعمل
 على شاكلته وذكرنا أن المراد منه مشاكلة الأرواح للأفعال الصادرة عنها
 وجب البحث عنها من ماهية الروح وحقيقته فلذلك سألوا عن الروح وفي الآية
 مسائل المشقة الأولى للمفسرين في الروح المذكور في هذه الآية أقوال وأظهرها أن
 المراد منها الروح الذي هو سبب الحياة وروى أن اليهود قالوا القريش سلوا محمد عن
 ثلاثة فإن أخبركم بآيتين وأمدك عن الثالث فهو نبي سواه عن أصحاب الكهف وعن

ذى القرنين وعن الروح فساد الرسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الثلاثة فقال
 عليه الصلاة والسلام غدا أخبركم ولم يقل ان شاء الله فانتزع عنه الوحي أو بعين يوم
 ثم نزل بعده ولا تقولن لشيء ائني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ثم فسرهم قصة أصحاب
 الكهف وقصة ذى القرنين وأبهم الروح ونزل فيه قوله تعالى ويدألونك عن الروح وبين
 أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة حقيقة الروح وقال وما أوتيت من العلم الا قليلا
 ومن الناس من ملحن في هذه الروايات وجوه أقولها أن الروح ليس أعظم شأنا ولا أعلى
 درجة من الله تعالى فاذا كانت معرفة الله تعالى ممكنة بل حاصلة فأي مانع يمنع من
 معرفة الروح وثانيها أن اليهود قالوا ان أجاب عن القسنيين ولم يجيب عن الروح فهو نبي
 وهذا بعيد عن العقل لان قصة أصحاب الكهف وقصة ذى القرنين ليست الاحكاية
 من الحكايات وذكر الحكايات يمنع أن يكون دليلا على النبوة وأيضا فالحكاية
 التي يذكرها إنما أن تعتبر قبل العلم بنبوته أو بعد العلم بنبوته فان كان قبل العلم بنبوته
 كذبوه فيها وان كان بعد العلم بنبوته فحينئذ صارت نبوته معلومة بدليل قبل ذلك
 فلا فائدة في ذكر هذه الحكايات وأما عدم الجواب عن حقيقة الروح فهذا بعيد جسد
 دليلا على صحة النبوة وثالثها أن مسئلة الروح يعرفها أصاغر الفلاسفة وأراذل
 المتكلمين فلو قال الرسول الى لا عرفها لا وورث ذلك ما يوجب التحقير والتذمير فان
 الجهول يمثل هذه المسئلة فيمدح خير أي انسان كان فكيف الرسول الذي هو أعلم
 العلماء وأفضل الفضلاء ورابعها أنه تعالى قال في سورة الرحمن علم القرآن وقال وعلمك
 ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال وقل رب زدني علما وقال في صفة
 القرآن ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكان عليه السلام يقول أنا
 الاشياكم اكم هي فن كان هذا حاله وصفته فكيف يليق به أن يقول أنا لا أعرف هذه
 المسئلة مع أنهم من المسائل المشهورة المذكورة بين جهو والخلق بل المختار عندها
 أنهم سألوه عن الروح وأنه صلوات الله عليه وسلامه أجاب عنه على أحسن الوجوه
 وتقريره أن المذكور في الآية أنهم سألوه عن الروح والسؤال منه يقع على وجوه
 كثيرة أحدها أن يقال ماهية الروح أهو متغير أم حال في المتغير أم موجود غير
 متغير ولا حال في المتغير وثانيها أن يقال الروح قديمة أم حادثة وثالثها أن يقال
 الارواح هل تبقى بعد موت الاجسام أو تفتق ورابعها أن يقال ما حقيقة سعادة
 الاواح وشقاوتها وبالجملة طالبا بحث المتعلقة بالروح كثيرة وقوله تعالى ويدألونك عن
 الروح ليس فيه ما يدل على أنهم عن أي شيء من هذه المسائل سألوها الا أنه تعالى لما ذكر في
 الجواب عن هذا السؤال قوله قبل الروح من أمر ربي وهذا الجواب لا يليق
 الا بمسئلتين من المسائل التي ذكرناها احدها السؤال عن ماهية الروح والثانية
 عن قدمها وحدثها لما البعث الا قول فهو أنهم سألوا ما حقيقة الروح وما هيته

هو عبارة عن أجسام موجودة في داخل هذا البدن متولدة من امتزاج الطبايع
والاخلط أم هو عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب أم هو عبارة عن عرض آخر
فإنهم بهذه الأجسام أم هو عبارة عن موجود يغير هذه الأشياء فأجاب الله بأنه
موجود يغير هذه الأجسام وله هذه الاعراض وذلك لأن هذه الأجسام وهذه
الاعراض أشياء تحدث من امتزاج الاخلط والعناصر وأما الروح فإنه ليس كذلك
بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمجرد قوله **كن** فقالوا لما كان شيئا مقابرا
لهذه الأجسام وله هذه الاعراض فما حقيقة وما هيته قال لا نقول شيئا سوى هذه
الاعراض وهذه الأجسام فأجاب الله عنه بأنه موجود يحدث بأمر الله وتكويته
وتأثيره في أفادة الحياة لهذا الجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته الخصوصية
فإن أكثر حقائق الأشياء وما هيته مجهولة فإنا نعلم أن السكتيين له خاصية تقطع
الصفر فأما إذا أردنا أن نعرف ماهية تلك الخاصية وحقيقتها الخصوصية فذلك غير
معلوم فثبت أن أكثر الماهيات والحقائق مجهولة ولا يلزم من **كن** كونها مجهولة فيها
فكذلك هنا فهذا هو المراد من قوله تعالى وما أوتيتم من العلم الا قليلا وأما البعث الثاني
فهو أن لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل قال تعالى وما أمر فرعون برشيده وقال فلما جاء
أمرناي فعلن فلهذا نقول قل الروح من أمر ربي أي من فعل ربي وهذا الجواب يدل على
أنهم سألوه الروح قديمة أم حادثة فقال بل هي حادثة وإنما حصلت بفعل الله وتكويته
وإيجاده ثم احتج على حدوث الروح بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا بمعنى أن
الارواح في مبدء الفطرة تكون خالية عن العلوم والاعراف ثم تحصل فيها المعارف
والعلوم فهي لا تزال تكون في التغير من حال الى حال وفي التبدل من نقصان الى
كمال والتبدل والتغير من امارات الحدوث فقوله قل الروح من أمر ربي يدل على
أنهم سألوه الروح حادثة أم لا والجواب بأنها حادثة واقعة بتخليق الله وتكويته
وهو المراد من قوله قل الروح من أمر ربي ثم استدلل على حدوث الروح بتغيرها من
حال الى حال وهو المراد بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا فهذا ما نقول في هذا الباب
من التفسير الكبير للإمام الهمام فخر الدين الرازي عليه الرحمة وأما المسئلة الثانية
والثالثة الى السادسة ففي بيان الروح ويجوز النفوس الناطقة وغيرهما بما يتعلق
بهذا الباب نفيا وإثباتا فإن أردت الاستقصاء فتعيل بطالعة هذه المسائل منه
والسلام (فصل في شمول ارادته تعالى لجميع الافعال) هذه المسئلة من جملة المسائل
الغامضة الشريفة التي قل من اهتدى الى مغزاها وسلك ميل جدواها واختلفت
فيها الآراء وتشعبت فيها المذاهب والاهواء وتجهت فيها الافهام واضطربت آراء
الانام فذهب جماعة كالمعتزلة ومن يحدوحدوهم الى ان الله تعالى أوجد العباد
وأقدرهم على تلك الافعال وقوض اليهم الاختيار فهم مستقاون بإيجاد تلك الافعال

على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم وقالوا انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم
الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا تظهر أمور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي
وقائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله تعالى عن
اجساد القبايح والنسور ومن انواع الكفر والمعاصي والمساوي ومن لوازمها السكتم
غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشر كانه تعالى بالحققة لم يخرج ذلك ان
الوجود يحصل له على الاطلاق ولا شبهة في انه متعين من جعل افراد السائل كلهم
خالقين لانفعالهم مستقيل في ايجادها المستمع من جهة عين من جعل الامتنان
او الكفر كسبها من جهة الله تعالى بسايلهم في ايجادها او بالحققة لا يخرج ذلك ان
وان ما كرهه من غير موافقة له وانه قد لا يتصلان تصنع وتصنع في السطة
والممكنات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وذهبت جماعة أخرى كالاشارة
وغيره من خلقه وحدهم الى ان كل ما يدخل في الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة
سواء كان من الامور القائمة بذاتها او من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد
واراداتها واشواقها وحر كبتها وطاعتها ومعاصيها وغيرها يقولون ان ارادة
الله تعالى مطلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشعره من الناس ان
كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر في الوجود والايحاء بالله
التعالى عن الشر في الخلق والايحاء في فعل قايض ما يمتنع ما يمتنع لا يمتنع له
ولا ارادة لقضائه لا يستل ما يستل وهم يستلون ولا يمتنع في قايض ما يمتنع لا يمتنع له
وتقييدها بالقيسة اليه بل يصح صدور كل لها منة تعالى والاسباب المتعاقبة
كالاخلاق والكواكب وازواجرها والحدوث والحوادث الارضية واشخاص الافراد
والحيوان والصدور فاعلموا وحر كبتها هي مما يرتبط بها وجود الاشياء بحسب
الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لانها ليست اسبابا بالحققة ولا مدخل لها
في وجود شيء من الاشياء لكنه تعالى اجري عاده بانه يوجد تلك الاسباب اولاً ثم يوجد
تلك المبيات عقيبها والتحقق ان المبيات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم
لقدرته الله وتقصير لها من شوائب التصلن والتصور في التأخر بحيث يحتاج
في تأخره في شيء الى واسطة شيء آخر وقد اجز بين هاتين الطائفتين المتناقضات
والاخصاباها والاسئلة لالات بامور متعارضة حتى الاليت القرآنية والاخاديت
النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا الباب وذهبت طائفة أخرى وعم الحكاه
وتواضع الامامية الى ان الاشياء في قول الوجود من المبدأ المتصالي متفارقة
ففيهها لا قبل الوجود الابد وجود الاخر كالمعرض الذي لا يمكن وجوده الا بعد
وجود الجوهر فتدبره تعالى على غاية الكمال بعض الوجود على الممكنات على قريب

[illegible]

جميع كسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وأفعالها وانفعالها
 من الوجه الذي يعينه ينسب إليه تعالى فكأن وجوده زيد بعينه أمر متحقق في الواقع
 منسوب الحازم بالحقيقة لا بالجاز وهو مع ذلك شئ من شئون الحق الأول فكذلك
 علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقيقة لا بالجاز
 والكذب فالإنسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه
 الأصلي الأشرف لا لائق بأحدية ذاته لا يشوبه انفعال ونقص ونسبية ومخالطة
 بالاجسام والأرجاس والاضحاج تعالى عن ذلك علوا كبيرا فله تزيه والتقديس يرجع
 إلى مقام الاحدية التي يستلزمه بكل شئ هو الواحد القهار الذي ليس أحد غيره
 في الازد والتشبيه راجع إلى مقتضات الكثرة والمعلولية والمعامدة كلها راجعة إلى وجهه
 الأصلي وهو القلب الأتقي والمدائح والتقاديس وذلك لانتفاء غافة الوجود على
 كل موجود والوجود ~~ممكن~~ له خير محض كما علمت وهو الجعول والمفاض والنور
 والاعدام غير محمولة وكذا الماهيات ما شئت راحة الوجود كما مر من أفعين المكب
 نجس والوجود الفاض عليه بما هو وجود طاهر النجس وكذا الكافر نجس العين من
 حيث ماهية وعينه الثابت لا من حيث وجوده لانه طاهر الاصل وإنما اختلطت
 الموجودات بالاعدام والظلمات والأرجاس بعدها فمن تبع الوجود والنور كالنور
 الشمس الواقع على الفاذورات والأرجاس والمواضع الكشفة فانه لا يخرج من النورية
 والمفاض وقوعه عليها ولا يتصف بصفات من الرأفة الكريمة وغيرها إلا بالجزء
 فكذلك كل وجود وكل أثر وجود من حيث خصائصه وجنودا أو أثر وجود خير
 وحسن ليس فيه شرية ولا قبح ولكن الشربة والتضيغ من حيث نفعه من النعم ومن
 حيث منافاته لطير آخر وكل من هذين يرجع إلى شق وعدم والعدم غير جعول لأحد
 فالجدة العلى الكبير فهذا أصل الكلام في تقرير هذا المذهب ومعرفة النفس وقواها
 أشدهم على فهم هذا المطلب فإن فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية
 كلها فعل النفس كما هو التصديق مع أنها فعل تلك القوى أيضا بالحقيقة لا بخصي
 الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في أفعال الفاعلين الله انعين أنه قد تقع
 الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالنسيطة ونحوها ولا شبهة في أن المذهب الرابع
 عظيم الجدى شديد الملة لو تيسر الوصول إليه لأحد سبل الغبطة الكبرى ولشرف
 الأتم وبه يتضح جميع الشبه الواردة على خلق الأعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام
 احام المؤمنين على طلبة السلام لا جبر ولا تفويض بل أمرين أمرين اذ ليس المراد
 منه أن في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا أيضا معناه أن فيه شأنا منهما
 ولا أنه اختيار من جهة أو اضطرار من جهة أخرى ولا أنه مضطر في ضرورة الاختيار
 كما وقع في عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولأن العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل

في هذا المذهب من حيث انه يجهل في بعضه ومن الوجه الذي هو محتمل هو ان اسماؤه
 بعينه اضطرار و قول تلقا فل خير الامور واسطها يتحقق في هذا المذهب فان بالتوسط
 بين المذهبين قيد يكون معنى المذهب من كسر وطرفه سمة كلاء القاتر الذي يقال له
 لا سار ولا بارد مع انه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم ان التوسط بين
 الاضداد بمنزلة التلويح وما وقد يكون الجامع لهما بوجه أعلى وأبسط من غير تضاد
 وتزاميم بينهما وهذا في مثال الحرارة والبرودة كجهر الفلك عند التحقيق فانه مع
 بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربعة على وجه أعلى وأبسط مما يوجد في هذه
 العالم لان التي توجد منها انما تنبض منها بواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من
 التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة
 المائية والثالث كالكيفية التي في الماء القاتر والرابع كحال الفلك عند التحقيق حيث
 لا حيث حاررتهم فلهذا يرد عليهم ما جملته فانت اياهم الراغب في معرفة الاشياء
 بالتحقيق السامى بلوكم المثل عالم التقدم لا يمكن من انفسها فلو التشبيه
 المحض ولا ينعونه التزيه الصريف ولا ينعونه الجمع بينهما لكن هو كوا الوجهين بل كنى
 في الاعتقاد كما كان صوامع المكوت الذين هم من العالمين ليست لهم شهوة أو فوة
 التشبيه ولا غضب ذكوة التزيه ولا خنونة الخلق بين الامرين المتضادين وانما هم
 من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال في دنوه ودان في علوه واسم برحمته
 كل شيء لا يحلوم ذاته شيء من الذوات ولا من فعله شيء من الافعال ولا من شأنه شيء
 من الشؤون ولا من ارادته ومشيئته شيء من الارادات والمشيئات ولا جل ذلك قال كل
 يوم هو في شأن وقال ما يكون من فجوى ثلاثة الا هو وابيعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
 وبذلك يظهر سر قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فقيه السلب والاثبات
 من جهته فاحد ثلاثة سلب الرضى عنه صلى الله عليه وسلم من حيث أثبت له وكذا
 قوله فالتلويح يعنهم الله بأيديكم تنسب القتل اليهم والتعذيب اليه فلهذا
 والتعذيب هاتين القتل فهذا ما عندي من حكمة خلق الاعمال التي اضطربت
 فيها افهام الرجال واقه في التوفيق والهداية ويبدع مام التحقيق والدراية تمثيل فيه
 تحصيل ما أشد اعانة وتيسير في هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية فانه نسخة
 مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذي كتبه أيدي الرحمن الذي كتب على
 نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان فليكن أن تدبر في كتاب النفس الانسانية
 وتأمل في الافعال الصادرة عن قواها حتى تفهم سوائها أن الافعال الصادرة عن العباد
 هي بعينها على الحق لا كما بقوله الجبري ولا كما بقوله القدرى وأيضا لا كما بقوله الفلاني
 فانه يرى أفعال المناهر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله تعالى مثالا
 ذرا وصفه وفصلاته تعالى وصفاته وأفعاله وأقواله تعالى وفي أنفسكم

أفلا تبصرون وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه فإن
التحقق عند النظر العميق أن فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو
فعل النفس فلا بد صار مثلاً لفعل الباصرة بلا شك لأنه احضار الصورة المبصرة
أو انفعال البصر بها وكذلك السمع فعل السمع لأنه احضار الصورة المهيئة للسموعة
أو انفعال السمع بها ولا يمكن شئ منهما إلا بانفعال جسماني وكل منهما انفعال للنفس
بلا شك لأنها السميعة الباصرة بالحق لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية أن النفس
تستخدم القوى فقط لكن يستخدم كاتباً ونقاشاً الآن الاستخدام ههنا طبيعي وههنا
صناعي وفي المشهور زيف وقصور فإن مستخدم صانع فعل لا يكون بغيره صانعا
لذلك الفعل فستستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناء وكذا مستخدم الكتابة لا يلزم
أن يكون كاتباً فهكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب أن يكون سمعاً
بصيراً مع أن أفعل إذا رجعت إلى وحدانية نفوسنا هي بعينها المدركة الشاعرة في كل
أدر الجزئي وشعور حسي وهي بعينها المتحركة بكل حركة حيوانية أو طبيعية منسوبة
إلى قواها الطبيعية من أفق عالم النفس إيضاح القول أن النفس بعينها العين
قوة باصرة وفي الأذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا
الأمر في سائر القوى التي في الأعضاء فيها تبصر العين وتسمع الأذن وتبطن اليد
وتنقى الرجل شبه ما ورد في الكلام القديم كنت سمعاً الذي يسمع به وبصره الذي
يبصر به ويده التي بها يمشي ورجله التي بها يمشي فالنفس مع وحدتها وتجردها
عن البدن وقواه وأعضائه لا يخالطها عضو من الأعضاء عالياً مسكناً أو سافلاً
أطفاً كان أو كتيفاً ولا تباينها قوة من القوى مدركة كانت أو متحركة حيوانية كانت
أو طبيعية بمعنى أن لا هوية للقوى غير هوية النفس لأن وحدة النفس ضرب آخر من
الوحدة يعرفه المكاشفون وهو يتأصل للهوية الإلهية فلهها هوية أحادية جامعة
لهويات القوى والمشار والأعضاء فتستل هويات سائر القوى والأعضاء في هويتها
وتضمحل أيتها في أيتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التي
هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغير وفي هذه التثاثة
الآدمية الشخصية ثم تنشأ التثاثة الأخرى بالتثنية الثانية فإذا أتم قيام تطرون
وأشرق أرض البدن الأخرى بنور النفس كالحال في القيامة الكبرى حدوا القدر
بالقدرة ذلك لأن النفس محيطة بقواها ظاهراً عليها من امتدادها والبالصا جمعها
ومنتهاها كما أن النفس من الله مشرقةا إلى الله مغر بها وكذلك جميع الموجودات
كما بين منه بتدبيره إليه نصير إلا إلى الله نصير الأمور (فصل في حل بقية النسبة
الواردة على الإرادة القديمة وبعض النسبة الواردة على الإرادة الحادثة) فيها أنه يلزم
قدم العالم أو تخلف المراد إذا كانت إرادة الله على الوجه الذي يتيه الحكماء والمحققون

من الاسلاميين من ~~ههنا~~ عين ذاته عين الداعي الذي هو العلم بالنظام الالهي
 والجواب حسباً بشرنا اليه في مباحث حدود الاجسام والطبائع الجسمية
 وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها أنه ورد في كلامه تعالى لا يستل
 ما يفعل فلو كان الشيء من أفعاله غايية أو داعياً لكان السؤال بلم عن فعله تعالى
 جائزاً معقولاً فلا بد أن وقع النهي عن السؤال والمتنع عن طلب الغاية في الكتاب والسنة
 والجواب أنه ليس المراد بما وقع فيها نفي التعليق وسلب الغاية عن فعله مطلقاً كما
 حسبته الاشاعرة ومن يقتضي أثرهم بل المراد كما مرّت الاشارة والتصريح به نفي
 مطلب لم في فعله المطلق وفي أفعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات
 القريبة والمتوسطة ككون الطواحين من الانسان عريضة لغاية هي جودة المضغ
 وهي أيضاً لغاية هي جودة الهضم الاول وهي لجودة الهضم الثاني وهلم الى غايته هي
 تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل
 وهي لغاية هي فيضان الكمال النفسي وغايته حصول العقل بالملك ثم بالفعل ثم
 الانفعال وغايته الباري المتعالى وفي العلوم مثلاً علم اللغة والفنون لغاية هي علم المنطق
 وغايته أن يكون آلة للعلوم النظرية الغير الالهية وتلك العلوم الغير الالهية اذا أخذت
 على الاطلاق فغايتها نفسها لانها الغاية الاخيرة لغيرها من العلوم الالهية واذا اقتربت
 وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد أن يكون بعضها غايية وبعضها ذات غايية فان مباحث
 الطبيعة والحركة والكرون والفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلي
 ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والروبيات مطلقاً وغايتها علم التوحيد وعلم
 الالهى وأحوال الابد والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث
 الوجود هي الوصول الى جوارقه والقرب منه تعالى وغايته الفناء والتوحيد وغايته
 البقاء بعد الفناء ولا غايية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذا نال لمسة لشيء من
 أفعاله من حيث كونه فعلاً على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن
 لا فاعلية مخصوصة ابعد منه أو المتوسط أغراض وغايات وليست مترتبة منتهية
 كلها الى من هو غرض الأغراض وغاية الاشواق والحرركات بنفس ذاته الاحدية
 الحققة من كل جهة ومنها أنه لو كان الكل بإرادته وقضائه لوجب الرضا بالقضاء
 عقلاً وشرعاً ولذلك قد ورد في الحديث الالهى من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي
 ولم يترك رانعمائي فليخرج من أرضي ومماي وبطلب رياساوي على أن الرضا
 بالكفر والفسق كفر وفسق وقد ورد ومع عن الائمة عليهم السلام أن الرضا بالكفر
 كفر وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وأجاب عنه الشيخ الفزاري وغيره كالامام
 الرازي بأن الكفر منى لا قضاء لانه متعلق بالقضاء فلا يكون نفس القضاء فحين
 نرضى بالقضاء لا بالقضى واستصوبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى

الروي وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي
 في نقده المحصل حيث قال وجوابه بأن الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضي
 ليس بشئ لان القائل رضى بقضاء الله لا يعني به رضا بصفة من صفات الله انما يريد
 رضا بما يقتضى تلك الصفة وهو المقضي (والجواب الصحيح) أن الرضا بالكفر من
 حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الخبيثة كفر (وقال أستاذنا السيد الأكرم) الفرق
 بين القضاء والمقضي "هذا لا يرجع الى طائل ليس اعتبار المقضي بما هو مقضي
 راجع الى اعتبار القضاء ولا من هذه الخبيثة ليس هو اعتبار المقضي فاذا انما
 الجواب الصحيح على ما هو متحققه أن الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات أو بالقضاء
 بما هو مقضي بالذات واجب والكفر ليس بمقتضى بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل
 انما يتعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للغيرات الكثيرة لا من
 حيث هو كفر فاذا انما يجب الرضا به من تلك الخبيثة لا من حيث هو كفر وانما
 الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خبرات كثيرة للنظام الوجود انتهى
 كلامه أقول القضاء كالحكم قد يراد به نفس النسبة الحكمية الإيجابية
 أو السلبية ولا شبهة أنها من باب الإضافات وقد يراد به صورة علمية تلزمها تلك
 النسبة وكذلك العلم والقدرة والارادة وأشباهها فاعلى الأول كون القضاء مرصيا به
 بوجوب كونه المقضي مرصيا به من غير فرق لأن المعاني السلبية تابعة لتعلقاتها
 فاذا قيل هذا القضاء أو الحكم قضى أو حكم قضاء مشرأ أو حكمك اطلا فالمراد منه
 المقضي ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضي شرأ (وأما على المعنى الثاني)
 فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الأشياء الموجودة في هذا العالم الأدنى جميعا
 في عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقل شريف الهى خال عن النقائص والشرور
 والاعدام والمكافات ولا شبهة في أن لكل موجود في هذا العالم السكونى ما يمازاه
 في ذلك العالم من جهة وجودية هى علمه صدوره ومبدأ تكونه وهى لكونها في عالم
 الالهية خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير والنسبة لا يوجد الا في عالم
 الخلق لخالطة الوجود بالاعدام والتللمات وانك قال تعالى قل أعوذ برب الفلق
 من شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية انطلق فاذا اتقرر هذا ظهر الفرق بين القضاء
 والمقضي واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضي وأما ما ذكره
 ناقد المحصل ان قول القائل رضى بقضاء الله لا يعني به رضا بصفة من الصفات
 ففيه ان القضاء الالهى ليس من قبيل النعوت والاعراض بل هو من أصول الذوات
 والجواهر ولا نسلم أن معنى قول القائل رضى بقضاء الله ليس بمعنى رضا بما سبق
 في علمه وأيضا الرضا بالكفر من حيث هو قضاء طاعة ولا من هذه الخبيثة كفر ففيه
 أن علمه تعالى لما كان فعليا لكل جهة وجودية فى شئ من هذا العالم فهو بعينه ما

هي حيثية معلومة له تعالى فكأن ذاته تعالى وعلمها الاشياء شي واحد بلا تغيير
 في الذات ولا في الاعتبار كذا حيثية كون الاشياء موجودة في انفسها وحيثية
 كونها معلومة له من نقطة به شيء واحد من غير تغير هذا ومما يؤيد كدما ذكرناه وينور
 حائزناه انك اذا حكمت بكفر أحد أو بسواد وجهه فحصل في نفسك صورة الكفر
 وصورة السواد فلا بكفريه ولا بسودته وجد انك لا صورة الكفر في الذهن ليس بكفر
 مذموم ولا صورة السواد فيه كسواد الخارج فكذلك الامر في هذا المقام فأنقن
 ولا تقع في مزال الاقدام ومما يدل أيضا على أن مبادئ الاشياء الشريفة والامور
 المرفقة والمستقيمة التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم أن يكون فيها شريفة أو نقص
 أو آفة على ما حققه عرفاء العالمون بعلم الاسماء من أن الاسماء الجلالية القهرية له
 سبحانه كالتمتع والجبار والقهار هي أسباب وجود هذه الاشارات والشرور كالكفورة
 والشياطين والفسقة وطبقات الخبيث وأهلها كأن الاسماء الجالية اللطيفة كالرحمن
 الرحيم الرؤف اللطيف هي مبادئ وجود الاخبار والخيرات ~~ممكن~~ لا نداء والاولياء
 والمؤمنين وطبقات الجنان وأهلها خير قالوا ان الشيطان العين مخلوق من اسمه
 تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه فيما جعلتني وقوله فما أغوى بقى فالمازادات
 والمتعاندات والمتخاصمات في عالم التفرقة والشرور والتضاد متوافقات متصالحات
 متعاندات في عالم الوحدة بالجمعية الخيرية ومنها أن فعل العبدان علم الله وجوده وملكته
 به ارادته وقضاؤه وهو واجب الصدور وان لم يعلم وجوده ولم يتعلق به ارادته وقضاؤه
 فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له وأجيب عنه بالنقض والحصل
 أما النقض فليبران مثله في حق الله في ارادته لا كوان الحادثة سيما عندهم أثبت له
 تعالى ارادة متجددة (وأما الحل) فقال صاحب المحصل ومن يحدو وحده من اتباع
 الشيخ الاشعري ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على ~~الكل~~ أن الله تعالى
 لا يستل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره قال العلامة الطوسي في نقده (لو كان ذلك
 مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله لكان أيضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى
 في فعله فانه كان في الازل عالما بجملة ما لا يزال فعله فيما لا يزال اما واجب
 أو ممتنع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب
 والامتناع في العلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لان القول بتأدية العلم للمعلوم
 لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم القضائي الرباني لانه سبب وجود
 الاشياء والسبب لا يكون تابعا للسبب ولعل ذلك المحقق النافذ انما ذكر هذا الجواب
 نيابة عن المعتزلة القائلين بنبوت الاشياء بحسب شئيتها في الازل فالقول في الجواب
 أن يقال ان علمه تعالى وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما
 اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونها من جملة أسباب

الفعل وعلمه والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل بحقيقته فكأن ذاته تعالى علمه
 فاعلمه لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل توسط العلل والشرائع وربط
 الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام لكل شيء الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط
 والعقل الواحد ولازم ذاته كما في العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب من
 امام المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على قصر المذهب
 الاشعري من ابطال القول بالعلم والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم انك
 متى حققت علمت ان التكنة في مسئلة القدم والحدوث والجبر والقدر شيء واحد
 وهو ان الشيء متى كانت فاعلمته في درجة الامكان والجواز استحصال ان يصدر عنه
 الفعل الاسباب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسائلين ثم ان فاعلمته البارى
 لما استحصال ان يكون وجودها بسبب متفصل وجب ان يكون وجودها لذاته
 ومتى كانت فاعلمته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلمته العبد فلا استحصال ان يكون
 وجودها لذاته العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعلمته لاجرم وجب استنادها
 الى ذات الله تعالى فحينئذ يكون فعل العبدية بها الله وقدره فان قيل اذا كان
 الكل بقدره فما الفائدة في الامر والتهى والثواب والعقاب وايضا اذا كان
 الفعل بقضاء الله وقدره فكان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والذي
 اقتضى القضاء عدمه ممثما ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان
 يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والتارك لكان علم يديه العقل كونه قادرين
 على الافعال فبطل ما ذكره بقوة الجواب ان الامر والتهى وقوعهما ايضا من
 القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فمن لوازم الافعال الواقعة بالقضاء لان الاغذية
 الرديئة كما انها اسباب للاضرار الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال
 الباطلة اسباب للامراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب (واما حديث
 القدرة) فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب
 القدرة والمعلول لا ينافي العلم بل متى كان وجوبه لا لاجل القدرة فحينئذ يستحيل
 ان يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا القرن
 يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعرض للام في الآخرة والاخلال
 بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله تعالى والمؤدى
 الى المحال محال فيستحيل من احد ان لا يعطى الثواب والعرض واذا استحصال عدم
 الاعطاء لازم وجوب الاعطاء فاذا صدر هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له فلم
 ان يكون الفعل واجبا بالنفسية الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه
 بالفاظه وهو اقرب الى نيل الحق من سائر ما اوردته في كتبه ومؤلفاته وليس في هذه
 المرتبة ما ذكره في كتابه المحصل من قوله مسئلة الاوادات تنهى الى ارادة ضرورة دفعا

للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله وقدره (فقال الشافعي)
 الحق أقول قيل استناد الكل الى قضاء الله أتما أن يكون بلا توسط في الإيجاد للشيء
 أو يكون بتوسط والاقول لا يقتضي انتهاء الإرادة الى إرادته والثاني لا يناقض
 القول بالاختيار فان الاختيار هو الإيجاد بتوسط القدرة والإرادة سواء كانت تلك
 القدرة والإرادة من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شيء آخر فاذن من قضاء الله وقدره
 وقورع بعض الافعال تأبعا لاختياره فاعمله ولا يندفع هذا الإياقامة البرهان على
 أن لا مؤثر في الوجود الا الله انتهى أقول الفرق متحقق بين قولنا لا موجود الا والحق
 مؤثر فيه وعلة قريية لايجاد بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاقول هو
 الصحيح دون الثاني لما مضى من الفصل السابق أن حجية نسبة الفعل الى العبد هي
 بعينها حجية نسبته الى الرب وأن الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر
 من الرب وبالجمله تحقيق هذه المسئلة الشريفة وهي توحيد الافعال من عظام
 مسائل الالهية ولم يتيسر ولا يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم ادعاء أكثر
 الحكماء بل كلهم اذك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الاشارات من أن الكل
 متفقون على أن الوجود معاوله على الاطلاق الامن انكشف وتبين له بالبرهان
 القطعي والنور القدسي مسئلة توحيد الذات وأنى ذلك لا حدى من هرقشاء ونظرنا الى
 كتبه وكلامه متصفين مفتشين ومنها أن الارادات الانسانية اذا كانت واردة من
 خارج باسباب وعمل منتبهة الى الارادة القدسية فكانت واجبة التحقق سواء ارادها
 العبد أو لم يرد فكان العبد ملجأ مضطرا في ارادته ألبأنه اليه المشيئة الواجبة الالهية
 وما نشأ أن يشاء الله فالإنسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا تكون
 ارادته بارادته والالتزيم الارادة متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما عرفت من كون
 المختار ما يكون فعله بارادته لا ما تكون ارادته بارادته والازم أن تكون ارادته تعالى
 عين ذاته والقادر ما يكون بحيث أن أراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا ما يكون
 أن أراد الارادة الفعل والام يفعل على أن لا حدى أن يقول أن ارادة الارادة
 كالعالم بالعلم ووجود الوجود ولزوم اللزوم من الامور العجيبة الاتزاع ويتضاف
 فيه جواز الاعتبار لا الى حدى لكن ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من المذهب
 الفارسي لعدم التوقف على هنالك في الخارج (من الاسفار الاربعة) اصدا والمدين
 الشيرازي وهو من افاضل الامامية المتأخرين ومن أمثال الصوفية المتبعين رجه
 الله رجة واحدة (في نسب النبي صلى الله عليه وسلم وأحواله في مولده ومبعثه
 ومغازيه الى أن قبض عليه الصلاة والسلام) وهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
 ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر
 ابن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد

ابن عدنان واحسان التبايون فيما بعد عدنان واسم عبد المطلب عامر واسم أبيه هاشم
 عمرو وسعى هاشم الهاشمي التريد واطعاه واسم عبد مناف المغيرة واسم قصي زيد وبيدعي
 بجعلها لانه جمع قبائل قريش فأزلهامكة وأما أم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي
 آمنه بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب
 ابن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ولا نعلم أنه كان لآمنة أخ فيكون خالا للنبي صلى الله
 عليه وسلم وإنما سكن بنو زهرة يقولون نحن أحوال النبي صلى الله عليه وسلم لأن
 آمنه منهم أما جدته النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لآبيه الادفي فهي فاطمة بنت عمرو
 ابن عائد بن عمران بن مخزوم وهذه أم عبد الله أبي النبي صلى الله عليه وسلم وأما جدته
 النبي صلى الله عليه وسلم لأمه أم آمنه بنت وهب بنت عبد العزى بن عثمان بن عبد
 الدار (أما والنبي صلى الله عليه وسلم) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسترضعا
 في بني سعد بن بكر هوازن وكان ظئره حليلة بنت أبي ذؤيب واسم أبي ذؤيب عبد الله
 ابن الحرث بن سعد بن بكر واسم أبيه الذي أرضعته بلبانة الحرث عبد العزى بن سعد
 ابن بكر وأخوته من الرضاعة عبد الله بن الحرث وأبنة بنت الحرث وجماعة بنت
 الحرث وهي الشفاء لقب غلب على اسمها وأبناهم رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس
 سنين ثم ردت إلى أمه (أزواج النبي صلى الله عليه وسلم) أول أزواجه خديجة بنت
 خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي وأمتها فاطمة بنت زائدة بن الأصم من بني عامر
 ابن لؤي وخديجة أم أولاد النبي صلى الله عليه وسلم جميعا إلا إبراهيم فإنه لمارية
 القبطية وكانت خديجة عند عتيق بن عائذ المخزومي فولدت له جارية ثم تزوجها بعده
 أبوها هذلة بن نيارش الأسدي ومات بمكة في الجاهلية وكانت ولدت له هند بن أبي
 هالة فترجى جهار رسول الله صلى الله عليه وسلم بعده ولم ينكح عليها امرأة حتى ماتت
 ووري ابنها هند أفاكان ربيبه وكان تزوجها وهو ابن خمس وعشرين سنة ولم تزل معه
 إلى أن قبضت أربعين سنة وعشرين سنة وشهورا وكانت وفاتها بعد وفاة أبي طالب سنة
 بثلاثة أيام وتزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة سودة بنت زمعة وكانت
 تحت السكران بن عمرو وهو من مهاجرة الحبشة ماتت ولم يبق فترجى جهار رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بعده وهي أول من تزوج من نسائه بعد خديجة رضي الله عنهما
 ثم تزوج عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه بكر أولم يتزوج بكرا غيرها وكان
 تزوجها بمكة وهي بنت ست سنين ودخل بها بالمدينة وهي بنت تسع بعد مقدمه
 بسبعة أشهر وقبض عليه الصلاة والسلام وهي بنت ثمان في عشرة وبعثت إلى خلافة
 معاوية ووفيت سنة ثمان وخمسين وقد فاربت السبعين وقيل لها ما دفنك مع رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فقالت اني قد أحدثت بعده فادفنونى مع أخواني فدفنت بالقيع
 وتزوج صلى الله عليه وسلم حفصة بنت عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكانت تحت

يختص بن عبد الله بن حذافة السهمي وكان رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى
الكسري ولا عقب له ومات خضعة بالمدينة في خلافة عثمان رضي الله تعالى عنه وتزوج
زينة بنت خزاعة من بن عبد مناف بن هلال بن عامر بن صعصعة وكانت قبله عند
عبيدة بن الحرث وماتت قبله ويقال لها أُم المساكين وتزوج زينة بنت جحش الاسدي
من بن غنم بن دودان بن أسد بن خزاعة وهي بنت عم النبي صلى الله عليه وسلم أمها أحمية
بنت عبد المطلب وهي أول من مات من أزواجه بعد وفاته في خلافة عمر رضي الله عنه
وكانت عند زيد بن حارثة وفيها نزلت واذا تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت
عليه أمسك عليك زوجك وتزوج أُم حبيبة بنت أبي سفيان بن حرب واسمها رمل
وكانت تحت عبد الله بن جحش الاسدي فتعصر وحل بأرض الحبشة فتزوجها
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان السرير الذي حمل عليه رسول الله صلى الله
عليه وسلم في بيته فاهو باقي بالمدينة عند مولاهما وبقيت إلى خلافة معاوية وتزوج
أُم سلمة بنت أبي أمية بن المغيرة وكانت قبله تحت أبي سلمة بن عبد الأسد وأُم سلمة
بنت عم أبي جهل وأخوها عبد الله بن أبي أمية كان من أشد قريش حداثة للنبي صلى
الله عليه وسلم ثم أسلم فاستشهد يوم الطائف وتوفيت أُم سلمة سنة تسع وخمسين بعد
عاشرة بئس شهر وأيام وتزوج حويصة بنت الحرث تزوجها ابن عباس رضي الله عنهما
على عشرة أميال من مكة وتوفيت أيضا بسرف سنة ثمان وثلاثين فدفنت هنالك
وكانت قبل أن يتزوجها تحت أبي سبرة بن أبي رهم العامري وتزوج صفية بنت
حي بن أخطب النضيري وكانت عند رجل من بني دخير يقال له كنانة فضرِب
رسول الله صلى الله عليه وسلم عنقه بأمر أهل دمه وسبى أهل تزوجها وتوفيت
سنة ست وثلاثين وتزوج جويرية بنت الحرث وكان أعار على بني المصطلق وهم غارون
وقعه بهم نسق على الماء فكانت جويرية بنت الحرث بها أماب وتزوجها النبي صلى
الله عليه وسلم وتوفيت سنة ست وخمسين وأما التي وهبت نفسها للنبي صلى الله
عليه وسلم قال أبو القحطان هي خولة بنت حكيم السلمي وقال غيره هي أُم ثعلبة
الازدية (أولاد النبي صلى الله عليه وسلم) ولدا رسول الله صلى الله عليه وسلم من خديجة
القاسم وبه كان يكنى والظاهر والطيب وفاطمة وزينب ورقية وأُم كلثوم ومن ماوية
القبيلة إبراهيم فأما القاسم والطيب فابن عمه صغير بن قال بجاهد مكث القاسم
سبع ليال ثم مات وأما زينب فكانت عند أبي العاصي بن الربيع بن عبد العزى
ابن عبد شمس واسم أبي العاصي القاسم وأمه هذيلة بنت خويلد بن أسد بن عبد
العزى أخت خديجة بنت خويلد وكان تزوجها وهو مشرك وكان أسير يوم بدر ففدى
عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأطلقه بغير فداء وأنت زينب النبي صلى الله عليه
وسلم بالمدينة فتقدم أبو العاصي المدينة فأسلم وحسن إسلامه وماتت زينب بالمدينة

بعد مصر التي صلى الله عليه وسلم إليها سبع سنين وشهرين وأما رقية فتزوجها
 عتبة بن أبي لهب فامرهم أبوه أن يطلقها قبل أن يدخل بها وتزوجها عثمان بن عفان
 بالمدينة وماتت بها بعد مقدمه المدينة بسنة وعشرة أشهر وعشرين يوماً وولدت
 لعثمان عبدة ومات وهو ابن ست سنين وأما أم كلثوم فتزوجها عتبة بن أبي لهب
 فقارقتها قبل أن يدخل بها وتزوجها عثمان بعد رقية وتوفيت لعثمان سنين وشهر
 وعشرة أيام بعد مقدمه بالمدينة وأما فاطمة فتزوجها علي ابن أبي طالب بالمدينة
 بعد سنة من مقدمه المدينة وبقي بها بعد ذلك بضمون سنة وماتت بعد وفات النبي
 صلى الله عليه وسلم بمائة يوم وولدت لعلي الحسن والحسين ومحمد وأم كلثوم الكبرى
 وزينب الكبرى وأما إبراهيم من مارية القبطية فاته ولد بالمدينة بعد عثمان
 سنين من مقدمه وعاش سنة وعشرة أشهر وعثمانية أيام وكانت مارية هدية المقوقس
 ملك مصر (خيل رسول الله صلى الله عليه وسلم) كان فرسه يوم أحد السكب وفرس
 أبي عريرة برد بن يسار يومئذ يقال له ملاوح والمرتجز فرس رسول الله صلى الله
 عليه وسلم الذي اشتراه من الأعرابي وشهد له نزع بن ثابت وكان له عليه السلام
 فرس يقال له أراز وفرس يقال له القرب وفرس يقال له اللعيف وفرس يقال له
 لورد وكانت البغلة التي أهداها إليه المقوقس يقال لها دلدل وبقيت
 إلى زمن معاوية وكان له حمار يقال له يعقوب وكان له من النوقا القصواء والجدعاء
 والعصباء ونسكانت لقاحه التي أغار عليها عيينة بن حصن بالقاية عشرين لقة
 (أحواله صلى الله عليه وسلم) قالوا ودر رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفيل وبين
 عام الفيل وعام الفجار عشرين سنة ودفعه الله إلى أظفاره من بني سعد بن بكر
 فلم يزل عندهم خمس سنين ثم رده عليها فأنجته أمه إلى أخواله بالمدينة بعد سنة
 فتوفيت بالأبواء وردته أم ايمن حاضته إلى مكة بعد موت أمه وتوفيت بعد المطلب
 وهو ابن ثمان سنين وشهرين وخرج مع أبي طالب معه إلى الشام وهو ابن اثني عشرة
 سنة وشهد الفجار وهو ابن عشرين سنة وخرج إلى الشام في تجارة تلذ به وهو ابن
 خمس وعشرين سنة وتزوجها بعد ذلك بشهرين وأيام وبنيت الكعبة ورضيت قبرش
 بحكمه فيها وهو ابن خمس وثلاثين سنة وبعث وهو ابن أربعين سنة ورأت قبرش
 النجوم يرى بها بعد عشرين يوماً من بيعته وتوفى عنه أبو طالب وهو ابن تسع
 وأربعين سنة وعثمانية أشهر وأيام وتوفيت خديجة بعد أبي طالب بثلاثة أيام ثم خرج
 إلى الطائف ومعه زيد بن حارثة بعد ثلاثة أشهر من موت خديجة وأقام بها شهراً
 ثم رجع إلى مكة في جوارمطم بن عدى وأسرى به إلى بيت المقدس بعد سنة ونصف
 من وقت رجوعه إلى مكة ثم أمره الله بالهجرة واقتضى عليه الجهاد فامر أصحابه
 بالهجرة فخرجوا وأرسلوا وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه أبو بكر وعامر بن

فهيمة مولى ابي بكر وعبد الله بن الزناد ويقال ارقط ويقال اريقط القليل وخلف
على بن ابي طالب على ودائع مسكانت للناس عنده حتى اذا هاجم خلق به وهاجر
الى المدينة وهو ابن ثلاث وخمسين ودخل المدينة يوم الاثنين لاثنتي عشرة ليلة خلت
من شهر ربيع الاول فكان السارح مع من شهر ربيع الاول فرذا الى المهزم لانه اول
شهور السنة ونزل بقاء على كلثوم بن الهند من بني عمرو بن عوف الاوسي ثم مات
كلثوم فمقوله الى سعد بن خيفة الاوسي واقام شهرا وارבעة ايام الى ان اتمت صلاة
المقيم ثم اتى بين المهاجرين والانصار بعد خمسة اشهر من وقت اتمام الصلاة ثم غزا
غزوة ودان بعد ستة اشهر ثم غزا عير القريش بعد شهر وثلاثة ايام ثم غزا في طلب كرز
حتى بلغ بدر بعد عشرين يوما ووجهت القبلة الى الكعبة ثم غزا بدر اقال الشعبي بدر
كانت بدر الرجل يدعى بدر اقال وكان المشركون تسعمائة وخمسين رجلا وكان المسلمون
ثلاثمائة وبضعة عشر رجلا يعقب النضر البعير الواحد خمسة الاف انصار منهم مائتان
وسبعون رجلا والباقيون من سائر الناس وكان لو امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابيض ورايته سوداء من حرط لعائشة من رجل وكانت رايته يومئذ مع على فلولواؤه مع
مصعب بن عمير قتل من المشركين يوم بدر خمسون رجلا وامر اربعة واربعون رجلا
وكان من امر العباس بن عبد المطلب وعقيل بن ابي طالب وكانا من اصحاب مكرهم
وفول بن الحرث بن عبد المطلب وكان في الاسارى عقبة بن ابي معيط والنضر
ابن الحرث بن كلدة فقتلها النبي صلى الله عليه وسلم بالصغراء واستشهد من المسلمين
اربعة عشر رجلا وكانت بدر في شهر رمضان سنة اثنتين اسبع عشرة ليلة خلت منه
قال ابن ابي عمير وكانت غزوة احدث سنة ثلاث في شوال قال والمسايرت قريش لحرب
رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج رسول الله والمسلمون حتى نزلوا بيوت بني حارثة
خا فاما ما بقية يومهم وليلتهم ثم خرج من غد في الف رجل من اصحابه فلما كانوا في بعض
الطريق انفزل عنهم عبد الله بن ابي اسلول بثلاث الناس وقالوا والله ما ندري على
ما نقتل انفسنا وهمت بنو حارثة ربنا سلمة بالاجوع ثم عصهم الله ومضى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فذب قريش بذئبه فاصاب ذؤاب سيف فاستله فقال عليه السلام
لصاحب السيف وكان يحب المال ولا يعنافه ثم سيفك فاني ارى السيف يستل
اليوم وكانت قريش يومئذ ثلاثة آلاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم في سبع مائة
وكان على الرماة يومئذ عبد الله بن جبير وكانت الهزيمة على المشركين حتى خالفت الرماة
ما امرها به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الثبات بموضعها ومات الى الغنائم
فاصيب المسلمون وانهم من منهم من انهم واستشهد من المهاجرين يوم احد اربعة نفر
حمزة بن عبد المطلب وعبد الله بن جحش ومصعب بن عمير وشماس بن عثمان بن الشريد
واستشهد من الانصار اربعة وستون رجلا واصحابا من قتل من المشركين وعددهم

في كتب السير وكان يوم الخندق سنة أربع و يوم المصطلق وبنى لحسان في شعبان سنة
 خمس و يوم خيبر في سنة ست وحاصرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بضع عشرة ليلة
 وفيها قدم عليه جعفر بن أبي طالب من عند النضائي وفيها صالحه أهل فدك على
 النصف من ثمارهم فكانت له خاصة لأنه لم يوجب عليها المسلمون بخيل ولا ركاب
 وفيها خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم معقرا فصدته المشركون وكان سائقا معه من
 الهدى سبعين بدنة فعكفوه عن أن يبلغ محله فباعه المسلمون تحت الشجرة وكانوا
 خمسة عشر ومائة وكان أول من بايع عبد الله بن عمر وكان سبب البيعة عثمان وذلك
 أنه عليه السلام بعثه إلى مكة ليصبر قرشا أنه لم يأت طرب فاحتبسته قريش عندها
 وبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قد قتل فدعا الناس إلى البيعة على مناجرة
 القوم ثم بلغه أن الذي ذكر من أمر عثمان باطل وبعث صلى الله عليه وسلم بعثه إلى
 مؤتة في سنة ثمان واستعمل عليهم زيد بن حارثة وقال إن أصيب بجعفر وإن أصيب
 فببدر الله بن رواحة على الناس وكانوا ثلاثة آلاف فقتل زيد وجعفر وعبد الله وقام
 بأمر الناس بعدهم خالد بن الوليد وقاتل مقتله عظيمة فانتحاز كل طائفة من غير
 انتم زام وفي سنة ثمان فتح الله عليه مكة في شهر رمتان فأقام بها خمس عشرة ليلة
 يقصر الصلاة ثم سار إلى حنين في شوال سنة ثمان واستظف على مكة عتاب بن أسيد
 فلقى رسول الله عليه وسلم جمع هوازن فحنين للنصف من شوال فهازمهم الله
 وناله أموالهم ونساءهم وكان الذين ثبتوا مع النبي صلى الله عليه وسلم يوم حنين بعد
 هزيمة الناس على بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب أخذوا بحكمة بقلته والفضل
 ابن العباس وأبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وابنه قثم بن أبي سفيان ثم سار
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد حنين إلى الطائف فحاصره شهر ثم انصرف
 ولم يقصها فاعتقر من الجعرانة في ذي القعدة ثم انصرف راجعا إلى المدينة فدخلها
 وأقام بالمدينة إلى رجب سنة تسع ثم سار إلى أرض المدوم فكان أقصى أثره تبوك
 فأقام بها وبنى مسجدا هو بها إلى اليوم ورفع الله عليه في سفره ذلك دومة الجندل بعث
 إليهما خالد بن الوليد فأناها بكيد صاحبها فصالحه على الجزية ثم أقام بالمدينة إلى
 حضور الموسم سنة تسع فبعث أبا بكر أميرا على الحاج فأقام للناس معهم وهي أول
 حجة كانت في الإسلام وأزيلت براءة بعد أن سار أبو بكر فبعث بها مع علي بن أبي طالب
 وأمره أن يقوم بها في الناس إذا فرغ أبو بكر من الحج ثم صدر علي وأبو بكر إلى رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ودخلت سنة عشر فأقامها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة
 وجاءته وفود العرب من كل وجه وبعث رسوله إلى ملوك الأرض ودخل الناس
 في الإسلام أفواجا وأزلت عليه إذا جاء نصر الله والفتح فعلم أنه قد نفي إلى نفسه
 فلما حضر الموسم خرج عليه السلام لخمس ليلتين من ذي القعدة فأقام للناس معهم

ثم صدر الى المدينة فأقام بها بقية ذي الحجة تمام سنة عشر والمحرم ومفر واشتق
عشرة ليلة من شهر ربيع الاول سنة احدى عشرة ثم قبضه الله يوم الاثنين وكان مقامه
الى أن قبض عشر سنين كواهل وقد بلغ من السن ثلاثا وستين سنة ويقال انه ولد
يوم الاثنين وبعث يوم الاثنين ودخل المدينة يوم الاثنين وقبض يوم الاثنين ودفن ليلة
الاربعاء في حجرة عائشة رضي الله عنها وعن أبيها (خلافة أبي بكر وأخباره ونسبه)
هو أبو بكر عبد الله بن أبي حنيفة عثمان وكان اسم أبي بكر في الجاهلية عبد الكعبة فسماه
رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله ولقبه عتيق لجمال وجهه اولاده عتيق الله من
الشار كما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم وسمى مديقا لصدقه خبر المسري فهو عبد
الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تميم بن مرة بن كعب بن لؤي
ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بويح في اليوم الذي قبض فيه رسول الله
عليه السلام في سقيفة بني ساعدة بن كعب بن عمرو بويح ببيعة العام يوم الثلاثاء
من بعد ذلك اليوم وارتدت العرب الا القليل منهم منع الزحكة فكانت بغايتهم حتى
استقاموا وبعث عمر بن الخطاب فخرج بالناس سنة احدى عشرة ووقع البسامة وقتل
مسيلة الكذاب والاسود بن كعب العنسي بصفه ووج أبو بكر بالناس في سنة اثني
عشرة ثم صدر الى المدينة فبعث الجيوش الى الشام فكانت اجنادين سنة ثلاث
عشرة في جمادى الاولى واختلقوا في سبب مرضه الذي مات به وفي اليوم الذي مات
فيه فقيل انه سم فمات يوم الاثنين في آخره وقيل انه اغتسل في يوم بارد فمات ومن
خمس عشرة يوما توفي يوم الجمعة تسع ليال بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة
فكانت ولايته سنتين وثلاثة أشهر وتسع ليال انفقوا على أن عمره ثلاث وستون سنة
فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أسن من أبي بكر عقدا رضى خلافته (خلافة عمر
ونسبه وأخباره) هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن فرط بن رياح بن عبد الله
ابن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة وبكنى
أبا حفص وكان يدعى الفاروق لانه أعلن بالاسلام ونادى به والناس ببيعة ففرق بين
الحق والباطل وكان المسلمون يوم أسلم تسعة وثلاثين رجلا واهراة فمكة فكم لهم عمر
أربعين وقال ابن مسعود ما نسا أعزة منذ أسلم عمر بويح له بالخلافة باستخلاف أبي بكر
أياه ففتح الله عليه في سني ولايته بيت المقدس وبلاد الشام والعواصم مما يلي الروم
وهمدان وحماد ونداء لاهواز وما والاها من بلاد الحجاز حتى انتهت الفتوحات الى
اصطخر كما هو مذكور في كتب التواريخ ووج بالناس عشر سنين متوالية ثم صدر الى
المدينة ففتح فيروزا ولؤلؤة غلام المغيرة بن شعبه يوم الاثنين لاربع ليال بقين من ذي
الحجة سنة ثلاث وعشرين وصلى عليه صهيب وقبر في حجرة عائشة مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم مع أبي بكر وكانت ولايته عشر سنين وستة أشهر وتوفي وهو ابن

خمس وخمسين سنة على الاصم وقيل ابن ثلاث وستين سنة (خلافة عثمان وأخباره
 ونسبه) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي
 ابن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة
 المحترمة سنة أربع وعشرين وهو يومئذ بن تسع وستين سنة وفتح في ولايته أكثر بلاد
 فارس وطبرستان وكرمان وسجستان وسواحل بحر الروم والاردن وأقرب بقة وهصون
 قبرص وغيرها إلى سنة خمس وثلاثين ثم جوسر في ذي الحجة من تلك السنة أكثر من
 عشرين يوما وقصته مشهورة قتل يوم الأربعاء بعد العصر ودفن يوم السبت بعد الظهر
 على الاصم وقال الواقدي قتل يوم الجمعة لثمان ليال خلت من ذي الحجة سنة خمس
 وثلاثين وهو يومئذ بن اثنين وعشرين سنة وقال هذا ما لا اختلاف فيه ودفن بالبقيع
 ليلا وصلى عليه جبير بن مطعم وأخوه قبره وقيل دفن بأرض يقال لها حسن كوكب
 وهو بستان كان اشتراها عثمان وزادها في البقيع (خلافة علي بن أبي طالب رضي الله
 عنه) واسم أبي طالب عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم ويكنى أبا الحسن قال ابن
 اسحق لما قتل عثمان ببيع علي بن أبي طالببيعة العامة في مسجد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وبايع له أهل البصرة وبايع له بالمدينة طليحة والزبير وكانت عائشة خرجت
 من المدينة حاجبة وعثمان محصور ثم صدرت عن الحج فلما كانت بسر فلقها الخيل بقتل
 عثمان وبيعة على فأنصرفت راجعة إلى مكة وبلغت طليحة والزبير ومروان بن الحكم
 وعبد الله بن عامر ويحيى بن منبه عامل اليمن فلما تآمروا بمكة فتشاوروا فغير يريدون
 من الطلب يد عثمان وهمو بالشام فكان معاوية أنصر ففهم عبد الله بن عامر عن ذلك
 إلى البصرة فأخذوا عثمان بن - نيف عامل على - بهم ففهموا بقتله ثم حبسوه وقتلوا
 خمسين رجلا كانوا معه على بيت المال وغير ذلك من أعماله فلما بلغ عليا ما يبرهم
 خرج مبادرا إليهم واستنجد أهل الكوفة ثم سار إلى البصرة ومعه بضعة عشر ألفا
 فخرج إليه طليحة والزبير وعائشة بأهل البصرة وهم تسعة عشر ألفا فاقبلوا قتالا
 شديدا فقتل طليحة وهزم من كان معه ورجع الزبير فقتل بوادي السباع قتله
 عمرو بن جرموز وأحبط بعائشة وأخذت ودخلت على البصرة بمن معه فبايعه أهلها
 وأطلق عثمان بن حنيف ولم يكن له بها كبير مقام حتى أنصرف إلى الكوفة واستعمل
 على البصرة عبد الله بن عباس وتهيأ للحرب معاوية فسار بأهل العراق ومن معه من
 سائر الناس وأقبل معاوية في أهل الشام ومن اتبعه فكانت وقعة صفين ثم الحكمان
 ولم يزل في حرب إلى أن قتل رضي الله عنه ولم ينجح في شيء من سنيته لشغله بالحروب
 وقتل إليه الجمعة لسبع عشرة ليلة مضت من شهر رمضان وهو ابن ثلاث وعشرين وقيل
 ابن ثمان وخمسين وكانت ولايته خمس سنين إلا ثلاثة أشهر وقاتله عبد الرحمن بن ملجم
 المرادي لعنه الله وقصته مشهورة (وأما الحسن بن علي) فكان يكنى أبا محمد

ولما قتل على بن أبي ربيعة بالكوفة وبويع لمعاوية بيت المقدس فسار معاوية يريد الكوفة
فسار الحسن يريد الكوفة فالتقوا بمسكن من أرض الكوفة فصالح الحسن معاوية وباع له
ودخل معه الكوفة ثم انصرف معاوية إلى الشام وانصرف الحسن إلى المدينة فمات بها
سنة بعدة بنت الأشعث امرأة بني سعد وعندها معاوية أياها وكانت وفاته في شهر
ربيع الأول سنة تسع وأربعين وهو يومئذ ابن سبع وأربعين سنة (وأما الحسين بن علي)
فكان يكنى أبا عبد الله وخرج على يزيد فوجه إليه عبيد الله بن زياد عمر ابن مسمي
ابن أبي وقاص قتل بكر بلا سنة إحدى وستين يوم عاشوراء وهو ابن ثمان وخمسين
سنة وقيل ست وكان يخضب بالسواد وقصته معروفة رضوان الله عليهم أجمعين
إلى هنا من كتاب المعارف لابن قتيبة بن مسلم ملخصا بعض التلخيص ومن أراد
التفصيل فعليه جراحة السير والتواريخ (اعلم) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يعرض نفسه على قبائل العرب في كل موسم فيبينا هو عند العقبة إذا ذاق رهانا
من الخزرج فقال ألا تجلسون أكلكم قالوا بلى جلسوا فدعاهم إلى الله وصرخ عليهم
الاسلام وثلا عليهم القرآن وكانوا قد سمعوا من اليهود أن النبي عليه السلام قد أغل
زمانه فقال بعضهم لبعض والله انه لئذ لا يسبقن اليه ودعيتكم فأجابوه فلما انصرفوا
إلى بلادهم وذكره لقومهم فشا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى في العام
القابل اثنا عشر رجلا إلى الموسم من الانصار أحدهم عباد بن الصامت فلقوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة وهي بيعة العقبة الأولى فبايعوه بيعة النساء
يعنى ما قال الله تعالى يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يستأينك على أن لا يتركن
بالله شيئا ولا يصرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين بهتان يفرقن بين أيديهم
وأرحلهن ولا يعصينك في معروف ثم انصرفوا وخرج في العام الآخر سبعون
رجلا إلى الحج فراعدهم عليه السلام بالعقبة أوسط أيام التشريق قال **كعب**
ابن مالك لما كانت الليلة التي راعدها فيها بقبائل أول الليل مع قريش فلما استئذلت
الناس من النوم تسللنا من فرشنا حتى اجتمعنا بالعقبة فأتانا رسول الله صلى الله
عليه وسلم مع عه العباس فقال العباس يا معشر الخزرج إن محمد حيث علم فهو
في منعة ونصرة من قومه وعشيرته وقد أتى إلا الانقطاع اليكم فإن كنتم وافقينا
وعدتموه فأنتم وما تخملتم والا فأتاكم في قومه فتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم
داعيا إلى الله وحرغبا إلى الاسلام وتالى القرآن فاجنباه بالإيمان فقال إني
أبابعكم على أن تمنوني عما نتم به آباءكم فقلنا أبسط يدك بنا يعك عليه فقال
عليه السلام أنرجوا إلى منكم اثني عشر نقيبا فأخرجنا من كل فرقة نقيبا وكان
عبادة قتيبة بن عوف وهذه هي العقبة الثانية وله عليه السلام بيعة ثالثة
مشهورة وهي البيعة التي وقعت بالحديبية تحت الشجرة عند توجهه من المدينة إلى

مكة وتسمى بيعة الرضوان وهذه بعد الهجرة بخلاف الاولين وعبادة شهدا فهو
 من المبشرين في الثلاث رضى الله عنه (من شرح البخارى للكرمانى عليه الرحمة) يعنى
 أهل النظر قالوا احديشان متناقضان قالوا رويتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قال ما كفر بالله نبي قط وانه بعث اليه ملكا فاستخرج من قلبه وهو صغير علقته
 ثم غسل قلبه ثم ردها الى مكانه ثم رويتم أنه كان على دين قومه أربعين سنة وأنه
 قد جابتيه عتبة بن أبي لهب وأبا العاص بن الربيع وهما كافران قالوا وفي هذا
 تناقض واختلاف وتنقص رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبو محمد ونحن نقول انه
 ليس فيه نعمة الله تعالى لاحد متعلق ولا مقال اذا عرف معناه لان العرب جميعا
 من ولد اسمعيل بن ابراهيم صلوات الله على نبيينا وعليهما خلا المين ولم يزالوا على بقايا
 من دين أبيهم ومن ذلك الحج البيت وزيارته والتمسك والنكاح وايضا ع الطلاق اذا كان
 ثلاثا وللزوج الرجعة في الواحدة والاثنين وتفرق الفراش في وقت الحيض والغسل
 من الجنابة ودية النفس ما تمنى الأبل والغصاص في المرح وقطع اليد في السرقة
 ودفع الظلم وزوم القتل لقاطع الطريق والرجم لقاتل الحصن والزانية المحصنة كذا
 واتباع الحكم في المال في الخشي وتحريم ذوات الحارم بالقراية والصهر والنسب
 وهذه أمور مشهورة عندهم وكانوا مع ذلك يؤمنون بالله تعالى ويوحده ونه في صفاته
 وأفعاله ويؤمنون بالمسكين السكاكين وكلهم أهل التوحيد في الاعتقاد قال الاعشى
 وهو جاهلي

فلا تقسبني كافرًا لك نعمة * على شاعدي يا شاهد الله فاشهد
 يريد على لساني يا ملك الله فاشهد بما أقول ويؤمن بعضهم بالبعث والحساب وآباء النبي
 صلى الله عليه وسلم وأمهاته كلهم مؤمنون بالبعث والحساب وموحدون
 في اعتقادهم قال زهير بن أبي سلمى وهو جاهلي لم يلق الإسلام في قصيدته المشهورة
 التي تعد من السبع

يؤخر في موضع في كتاب ويدنو * ليوم الحساب أو يجعل فينقم
 وكانوا يقولون في البلية وهي الناقة التي تعقل عند قبر صاحبها فلا تعلق ولا تنق - فقد
 تموت أن صاحبها يحيى يوم القيامة راكبها وان لم يفعل أولياؤه ذلك بعده جاء حافيا
 راجلا فقد ذكر أبو زيد فقال كالبلايا رؤسها في الولايا ما مضت السجود حرا لخدود
 والولاي البراذع وكانوا يقولون البرذعة ويدخلونها في عنق تلك الناقة وقال النابغة
 محلمهم ذات الاله ودينهم * قوم خير جون غير العواقب

يريد الجزاء بالاعمال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم على دين قومه يعنى على دين
 اسمعيل وابراهيم عليهما السلام وهو الاسلام راد على ما كانوا عليه من الايمان بالله
 والعمل بشروطه ثماني تلك المذكورات وكان مع هذا لم يقرب من الاوثان في صغره

وحكيه قبل الوحي وكان يعيهم وقال عليه السلام بغضت الى غير انه كان
لا يعرف فرائض الله والشرائع التي شرعها لعباده على لسانه حتى اوحى اليه ولذلك
قال تعالى ألم يجدك يتيما فآوى ووجدك ضالافهدى يريد ضالاعن قومه بل الايمان
والاسلام وشرائعه فهذا وكذلك قوله عز وجل ما كنت تدري ما الكتاب
ولا الايمان يريد ما كنت تدري ما القرآن ولا شرائع الايمان ولم يرد بالايمان الذي
هو الاقرار بالآباء الذين كانوا في أفعالهم على الكفر والشرك كانوا في اعتقادهم
موحدين لأنهم يعرفون الله ويؤمنون به ويعبدون الله على شريعة ابراهيم عليه
السلام لكن يتخذون من دون الله آلهة يتقربون بها اليه تعالى وتقر بهم فبادركوا
منه ويتقون الظلم ويصدرون عواقبه ويتخالفون على أن لا يتبعوا على أحد ولا يظلم
وقال عبد المطلب الملك الحبشة حين سأله حاجته فقال ابل ذهب لي فحبب منه كيف
لم يسأله الاصراف عن البيت فقال ان لهذا البيت من يمنع منه أو كما قال
فهؤلاء كانوا يقررون بالله ويؤمنون به فكيف لا يكون الطيب المطهر قبل الوحي يؤمن
بالله تعالى وهذا لا يخفى على أحد ولا يذهب عليه أن مراد الله تعالى في قوله ما
كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان أن الايمان شرائع الايمان قال ابو محمد ومعنى هذا
الحديث أنه عليه السلام كان على دين ابراهيم واسماعيل عليهما السلام وقرمه هؤلاء
كذلك الايقونية وعبد شعس وغيرهما من كفرة قر يش كاني جهل وغيره لانه تعالى
سكى عن ابراهيم عليه السلام في اتبعني فانه من عصاني فانك غفور رحيم وقال
لنوح عليه السلام انه ليس من أهلك يعني ابنه لما كان على غير دينه وأما تزويجه بالمتبه
الى الكافرين فهذا أيضا من الشرائع التي كان لا يعلمها وانما تقع الاشياء بالتحريم
وتحسين بالاطلاق والتحليل وليس في تزويجهما كافرين قبل أن يحرم الله عليه انكاح
الكافر وقبل أن ينزل عليه الوحي ما يلق به كفر بالله تعالى (من شرح الاحاديث التي
تري ظواهرها متناقضة) لابي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الديلمي صاحب
كتاب المعارف وغيره من الكتب النافعة (علوم السحر والطلسمات) وهي علم بكيفية
استعدادات تتعدد النفوس البشرية في التأثيرات في عالم العناصر ما يغير معين
أو معين من الامور السماوية والاول هو السحر والثاني هو الطلسمات ولما كانت هذه
العلوم مجسورة عند الشرائع لما فيها من الضرر ولما يشترط من الوجهة الى غير الله
من كوكب وغيره كانت كتبها كالمفقودة بين الناس الا ما وجد في كتب الامم الاقدمين
فيما قبل نبوة موسى عليه السلام مثل النبط والكلدانيين فان جميع من تقدمه
لم يشعروا بالشرائع ولا جازوا بالاحكام انما كانت كتبهم مواضع وتوسيد او تذكريا
بالجنه والنار وكانت هذه العلوم في أهل بابل من السريانيين والكلدانيين وفي أهل مصر
من القبط وغيرهم وكان لهم فيها التاليف والاكثار ولم يترجم لنا من كتبهم فيها الا القليل

مثل الفلاحة التبعية لابن وحشية من أوضاع أهل بابل فاخذ الناس هذا العلم منها
وتفتنوا فيه ووضعت بعد ذلك الاوضاع مثل مصاحف الكواكب السبعة وكتاب
طه علم الهندى في صور الدرج والكواكب وغيرهم ثم ظهر بالشرق جابر بن حيان
كبير السحرة في هذه الملة فنهج في كتب القوم واستخرج الصانعون خاص على زبدتها
فاستخرجوها ووضعت فيها عدة من التأليف وكثر الكلام فيها ووقى صناعة الكيمياء لانها
من توابعها لان احالة الاجسام النوعية من صورة الى أخرى انما تكون بالقوى
النفسانية لا بالصناعة العملية فهو من قبيل السحر ولتقدم ههنا مقدمة يتبين لك منها
حقيقة السحر وذلك أن النفوس البشرية وان كانت واحدة فالنوع فيها مختلف
بالخواص وهي أصناف وكل صنف مختص بخاصية لا توجد في الصنف الاخر
وصارت تلك الخواص فطرة وجبلة لصفاتها فتفرس الانبياء عليهم السلام لها خاصية
تستعملهم للانصلاح من الروحانية البشرية الى الروحانية الملائكية حتى يصير ملكا
في تلك الملة التي انبثقت منها وهذا هو معنى الوحي وهي تلك الحالة المحصلة للمعرفة
الربانية ومخاطبة الملائكة عن الله تعالى وما يتبع ذلك من التأثير في الاكوان
ونفوس السحرة لها خاصية التأثير في الاكوان واستجلاب روحانيه الكواكب
للتصرف فيها والتأثير بقوة نفسانية أو شيطانية فاما تأثير الانبياء عليهم السلام فبعدد
الهي وخاصية ربانية ونفوس الكهنة لها خاصية الاطلاع على الغيبات بقوى
شيطانية وهكذا كل صنف مختص بخاصية لا توجد في الاخر والنفوس الساحرة
على مراتب ثلاث يأتي شرحها فاولاها المؤثرة بالهم فقط من غير آلة ولا معين وهذا هو
الذي تسميه الفلاسفة السحر والثانية معين بزاج الافلاك والاعمار وأحوال
من الاعداد ويسمونها بالطلسمات وهي أضعف رتبة من الاولى والثالثة بتأثير
في القوى المتخيلة يعتمد صاحب هذا التأثير الى القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع
من التصرف ويلقى فيها أنواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يقع حسده من ذلك
ثم يفرزها الى الحس من الراتين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر الراون كأنها في الخارج
وليس ههنا شيء كالبحر عن بعضهم أنه يرى البساتين والانهار والقصور وليس هنالك
شيء من ذلك ويسمى ههنا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبة وهذا تفصيل مراتبه ثم
هذه الخاصة تكون في النفس بالقوة شأن القوى البشرية كلها وانما تخرج الى الفعل
بالرياضة ورياضة السحر كلها انما تكون بالتوجه الى الافلاك والكواكب والعوالم
العلوية والشياطين بأنواع التعظيم والعبادة والخضوع والتدلى فهي لذلك وجهة الى
غير الله ومجوده والوجهة الى غير الله كفر طه هذا كل السحر كفر والكفر من مواد
وأسبابه كما رأيت واهذا اختلاف الفقهاء في قتل الساحر هو كفره السابق على
فعله أو لتصرفه بالافساد وما غشأ عنه من الفساد في الاكوان والكل حاصل منه ثم

كانت المرتبة الأولى من السحر لها حقيقة في الخارج والمرتبة الأخيرة
 الثالثة حقيقة لها اختلاف العلماء في السحر هل له حقيقة أو إنما هو تخيل فالقائلون
 بأن له حقيقة نظروا إلى المرتبة الأولى والقائلون بأنه لا حقيقة له نظروا إلى المرتبة
 الثالثة الأخيرة فليس بينهم اختلاف في نفس الأمر بل انما جاء من قبل اشتداد هذه
 المراتب والله أعلم وعلم أن وجود السحر لا مزية فيه بين العقلاء من أجل التأثير الذي
 ذكرناه وقد نطق به القرآن قال تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر
 وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقول انما نحن
 قتلنا فلا تكفرا في قوله الا باذن الله وفي الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سحر
 حتى كان يخجل اليه انه يفعل الشيء ولا يفعله وجعل سحره في مشط ومشاقة وبنف
 طلعة ودفن في برد وروان فأرسل الله عز وجل عليه في المعوذتين ومن شر النفاثات
 في العقد قالت عائشة رضي الله عنها فكان لا يقرأ على عقدة من تلك العقد التي سحر
 فيها الا انحلت وأما وجود السحر في أهل بابل وهم الكلدانيون من النبط والسريريين
 فكثير ذاق به القرآن وجاءت به الاخبار وكان للسحر في بابل ومصر أيام دوشة موسى
 عليه السلام سوق نافقة ولهذا كانت معجزته من جنس ما يدهون ويتنازعون وبقي
 من آثار ذلك في البرابي بسعيد مصر شواهد دالة على ذلك ورأى شابا لعيان من يصور
 صورة الشخص المسحور بخواص أشياء مقابلة لما نواه وحاوله موجودة بالمسحور
 أمثال تلك المعاني من أسماء وصفات في التأليف والتفريق ثم يتكلم على تلك الصورة
 التي أقامها مقام الشخص المسحور وعينا أو معنى ثم تفت من ريقه بعد اجتماعه في فيه
 تكرار مخارج حروف ذلك الكلام السوء ويعتقد على ذلك المعين في سبب اعتدله لذلك
 قسما ولا بالعقد والزام وأخذ العهد على من أشر له من الجن في نفسه في فعله ذلك
 استشهارة لعزيمة بالهزم ولتلك النية والأسماء السيئة وروح خبيثة تخرج منه مع
 النفخ متعلقة بزيته الخارج من فيه بالنفث فيزل عليها أرواح خبيثة ويقع من ذلك
 بالمسحور ما يحاوله الساحر وشاهدنا أيضا من المتصلين للسحر وعلمه من يشير إلى كسائه
 أو جلد ويتكلم عليه في سره فاذا هو مقطوع مخترق ويشير إلى بطون الفم كذلك
 في مراعيه بالبيع فاذا معاها ساقطة من بطونها على الأرض ومعناها أن بأرض
 الهند بهذا العهد من يشير إلى انسان فيخبط قلبه ويقع ميتا وينقب عن قلبه فلا يوجد
 في حشاه ويشير إلى الرمانة وتقع فلا يوجد جسد من حبوبه شيء وكذلك معنا أن
 بأرض السودان وأرض الترن من يسحر السحاب فيمطر الأرض المخصوصة وكذلك
 رأينا من عمل الطلسمات بجاثب في الأعداد المتعابة وهي (رك) (رفد) أحد العديدين
 مائتان وعشرون والآخرة مائتان وأربعة وثمانون ومعنى المتعابة أن أجزاء كل واحد
 التي فيه من نصف وربع ودرهم وخمس واحداتها اذا جمع كل مساويا للعدد الآخر

صاحبه فتسمى لاجل ذلك المتصاية ونقل أصحاب الطلسمات أن لتلك الاعداد أثر
في الالفه بين المتمايز واجتماعها اذا وضع موضع محو وشروط مرعبة في ذلك
كما هو المعروف عندهم وكذلك بعض الاوافق المخصوصة بالشمس وغيرها من
الكواكب وذكرنا أن الامام غفر الدين الرازي وضع كتابا في تلك السماء السبع المكنوم
وانه بالمشرق يتداوله أهلنا ونحن لم نقف عليه والامام لم يكن من أئمة هذا الشأن فيما
يظن ولعل الامر بخلاف ذلك وبالمغرب صنف من هؤلاء المتكلمين لهذه الاحمال
السحرية يعرفون بالبرماجين وهم الذين ذكرت أولا انهم يشيرون الى الكسواء والجلد
فيحرقون ويشيرون الى بطون الغنم بالبيع فتبيع ويسمى أحدهم بهذا العهد فيسمى البعاج
لأن أكثر ما يتصل من السحر ببيع الانعام يربح بذلك أهل العطوة من فضلها وهم
متسترون بذلك في الغاية خوفا على أنفسهم من الحكام لقيت منهم جماعة وشاهدت
من أفعالهم هذه وأخبروني أن لهم وجهة رياضية خاصة بدعوات كثرية واشارة
لروحانية الجن والكواكب سطرت فيها حقيقته عندهم تسمى الخنزيرة يتدارسونها
وأن بهذه الرياضة والوجهة يصلون الى حصول هذه الافعال وأن التأثير الذي لهم
انما هو فيما سوى الانسان الحزمن الامتعة والحيوان والرقيق ويعبرون عن ذلك بما
يشي فيه الدرهم أى ما يملك ويساع ويشترى من سائر المملكات هذا ما زعموه وسألت
بعضهم فأخبرني به وأما أفعالهم فظاهرة موجودة وقفتنا على الكثير منها واما ما من
غيرية في ذلك هذا شأن السحر والطلسمات وآثارها في العالم (وأما الفلاسفة)
فغروا بين السحر والطلسمات بعد ان أثبتوا انها حجة أثرت للنفس الانسانية
واستدلوا على وجودها لثبوت النفس الانسانية بأن لها أثرا في بدنهما من غير الجوى الطبيعي
وأسباب الجسمانية بل آثارا عارضة من كيفيات الارواح تارة كالسحابة الحادثة
في الفرح والسرور ومن جهة التصورات النفسانية أخرى كالذي يقع من قبل التوهم
فإن المائى على حرف حائط أو جبل منتصب اذا قوى عنده توهم السقوط سقط بلا شك
ولهذا نجد كثيرا من الناس يعودون أنفسهم ذلك بالدرب عليه حتى يذهب منه
هذا الوهم فتجدهم عشون على حرف الحائط والجبل المنتصب ولا يخافون السقوط
فثبت أن ذلك من آثار النفس الانسانية وتصورها للسقوط من أجل التوهم وإذا كان
ذلك أثر للنفس في بدنهما من غير الاسباب الجسمانية الطبيعية فجاز أن يكون لها مثل
هذا الأثر في غير بدنهما انفسيتها الى الابدان في ذلك النوع من التأثير واحدة لانها غير
حالة في البدن ولا منطبعة فيه فثبت أنها مؤثرة في سائر الاجسام وأما التفرقة عندهم
بين السحر والطلسمات فهو ان السحر لا يحتاج السحر فيه الى معين وصاحب
الطلسمات يسمى بعين بروحانية الكواكب واسرار الاعداد وخواص الموجودات
واوضاع الفلك المؤثرة في عالم العناصر كما يقوله المتبحرون ويقولون السحر اتحاد روح

بروح والطلسم اتحاد روح بجسم ومعناه عندهم ربط الطبايع العلوية السماوية بالطبايع
 السفلية الارضية والطبايع العلوية هي روحانيات الكواكب ولذلك يستعين صاحبها
 في غالب الامر بالنجاسة والساحر عندهم غير مكسب لسحره بل هو مخطور وعلى تلك
 الجبلية المختصة بذلك النوع من التأثير والفرق عندهم بين المجهزة والسحر أن المجهزة
 قوة آلهية تبعث في النفس ذلك التأثير فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك والساحر انما
 يفعل ذلك من عند نفسه ويقوته النفسانية واعداد الشياطين في بعض الاحوال
 فيبين ما الفرق في المعنوية والحقيقة والذات في نفس الامر وانما تستدل نحن على
 التفرقة بالعلامات الظاهرة وهي وجود المجهزة لصاحب الخير وفي مقاصد الخبير
 والنفوس المتحضنة للخير والتعدي بها على دعوى النبوة والسحر انما يوجد في صاحب
 الشر وفي افعال الشر في الغالب من التفرق بين الزوجين وضروا لاعداء وامثال
 ذلك ولله في المتحضنة للشر هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء الالهيين وقد يوجد
 لبعض المتصوفة اصحاب الكرامات تأثير ايضا في احوال العالم وليس معدودا
 من جنس السحر وانما هو بالاعداد الالهية لان شغلهم وطريقهم من آثار النبوة
 وتابعها ولهم في المدد الالهى حظ عظيم على قدر حالهم وایمانهم وقههم
 بكلمة الله واذا قيد احد منهم على افعال الشر فلا يأتى به لانه مقيد فيها بآية ويذكره
 بالامر الالهى فما لا يقع لهم فيه الاذن لا يأتونه بوجه ومن آتاهم فقد عدل عن
 طريق الحق ورعاسل حاله ولما كانت المجهزة بامداد روح الله والقوى الالهية
 فذلك لا يعارضها شئ من السحر وانظر شأن مصرعة فرعون مع موسى في مجهزة العصا
 كيف تلف ما يأمركون وذهب سحرهم واضمحل كان لم يكن وكذلك لما نزل
 على النبي صلى الله عليه وسلم في المعوذتين ومن شر الغائيات في العدة قالت
 عائشة رضي الله عنها فكان لا يقرأها على عقة من العدة التي سحر فيها الابل
 فالسحر لا يثبت مع اسم الله وذكره بالهمة الايمانية وقد نقل المؤرخون أن درة شر
 ككبابان وهي راية كسرى كان فيها الوفق المثنى العسدي منسوجا بالذهب
 في طواله فلنكية رصدت لوضع ذلك فوجدت الراية يوم قتل رستم بالسادسية واقعة
 على الارض بعد انهم زام فارس وشتاتهم وهو في ابرزهم أهل الطلسمات والوافاق
 مخصوص بالغلب في الحروب وأن الراية التي يكون فيها أوامرها لا تنهزم أصلا الا أن
 هذه عارضها المدد الالهى من ايمان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقههم
 بكلمة الله فافحل معها كل عقد سحري ولم يثبت وبطل ما كانوا يعاملون وأما الشريعة
 فلم تفرق بين السحر والطلسمات والشعبذة وجعلتها كلها بايا واحدا مخطورا لان
 الافعال انما أباح لنا الشارع دنها ما يمتنا في ديننا الذي فيه صلاح آخرتنا وفي
 معاشنا الذي فيه صلاح ديننا وما لا يمتنا في شئ منها فان كان فيه ضرر أو نوع

ضرر صكا السهر الحاصل ضرره بالوقوع وتلقيه الطلحات لان أثرهما واحد
 وكالجماعة التي فيها نوع ضرر براءة عقاد التأسيير تنفس العقيدة اليعانية برد الامور
 الى غير ما فيكون حينئذ ذلك الفعل محظورا على نسبتته في الضرر وان لم يكن مهمما
 عليه ولا فقه ضرره لا أقل من تركه قربا الى الله فان من حسن اسلام المرء تركه ما لا
 يعنيه فجعلت الشريعة في باب السحر والطلحات والشبهات باقوا حجة المتأخرين
 الضرر وخصته بالخطر والتحريم (علم اسرار الحروف) وهو المسمى بهذا العهد بالسيما
 نزل وضعه من الطلحات اليه في اصطلاح أهل التصرف من المتصوفة فاستعمل
 استعمال العامة في الخاص وحدث هذا العلم في المذهب بعد مدهتها وعند ظهور افلاحة
 من المتصوفة وجنوحهم الى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على أيديهم
 والتصرفات في عالم العناصر وتدوين الكتب والاصطلاحات وعزا عنهم في تنزل
 الوجود من الواحد وتزيينه وزعموا أن الكمال الاسمائي مظاهره ارواح الافلاك
 والكواكب وان طبائع الحروف واسرارها سارية في الاسماء فهي سارية في الاكوان
 على هذا النظام من لدن الابداع الاول تنقل في اطوارها وتعرب عن اسرارها فحدث
 لذلك علم اسرار الحروف وهو من تفاريع علم السيمياء لا يرتفع على موضعه ولا يتصا
 بالعدد مساكته وقد تعددت فيه تأليف اليوناني وابن العربي وغيرهما من اتبع
 آثارهما وحاصله عندهم وغيرته تصرف النفوس الى بانية في عالم الطبيعة بالاسماء
 الحسنى والكلمات الالهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالاسرار السارية
 في الاكوان ثم اختلفوا في سر التصرف الذي في الحروف لم هو فقههم من جعله
 له زاج الذي فيه وقسم بقسمه الطبائع الى أربعة أصناف كما في العناصر فاخصت
 كل طبيعة بصنف من الحروف التي يع تصرف في طبيعتها فبالاوانفعا لا بذلك
 الصنف فتنبعت الحروف بشؤون صناعي يسمونه التكمير فالنارية تجسمها (اهل
 فشد) والهوائية تجسمها (بوينضض) والترابية تجسمها (بزكسقط) والمائية
 تجسمها (دحلح رخغ) فالحروف السارية تدفع الامراض الباردة والمضاعفة قوة
 الحرارة حيث تطلب مضاعفها اما حسا اوحكما كما في تضعيف قوى المريح
 في الحروب والقتل والفنك والمائية أيضا تدفع الامراض الحارة من جميات
 وحرها وتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفها حسا اوحكما كتضعيف
 القوى القمرية وأمثال ذلك وقسم عليهم الترابية والهوائية من الطبائع والقوى
 والكواكب ومنهم من جعل سر التصرف الذي في الحروف لنفسه العديدة فان
 حروف ايجدالة على اعدادها المتعارفة وضعها وطبعها فيهن من اجل تناسب
 الاعداد تناسب في نفسه أيضا كما بين الباء والكاف والراء دلالة اكمل منها على
 الاثنين كل في مرتبة فالباء في مرتبة الاحاد والكاف في مرتبة العشرات والراء

في مرتبة المئين وكان ينبغي هنا بين الدال والتاء دلالة على الاربعة وبين الاربعة
والاثني لنسبة الضعف ونخرج للاسماء أوفاق كمال اعداد يخص كل صنف من
الحروف بصنف من الاوفاق التي تناسبه من حيث عدد الشكل أو عدد الحروف
وامتزاج التصرف من السر الحرفي والسر للعددي لاجل التناسب الذي بينهما فاما
سر هذا التناسب بين الحروف وأمن جهة الطبائع أو بين الحروف والاعداد فامر عسير
على الفهم اذ ليس من قبيل العلوم والقياسات وانما مستندة عندهم الذوق والكشف
قال البوني ولا تظن أن سر الحروف مما يتوصل اليه بالقياس العقلي وانما هو بطريق
المشاهدة والتوفيق الالهي وأما التصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والاسماء
المركبة منها وتأثر الاكوان من ذلك فامر لا ينبغي تكرار لثبوته عن كثير منهم ثم نواتر
وقد ينسب أن تصرف هؤلاء وتصرف أصحاب الطلسمات واحد وليس كذلك فان
حقيقة الطلسم وتأثيره على ماسحقه أهله انه قوى روحانية من جوهر القهر تقع على
فيما له ركب فعل غلبة وقهر بامر ارضيكي ونسب عديدة وبجنورات جالبة روحانية
ذلك الطلسم مشدود تقبسه بالهمة فائدتها ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية
وهو عندهم كالمجرة للمركبة من أرضية وروحانية ومائية ونارية حاصلة من جللتها
تجلى وتصرف ما حصلت فيه الى ذاتها وتقبله الى صورتها وكذلك الاحكام
للأجسام المعدنية خيرة تقبل المعدن الذي تسرى فيه الى نفسها بالاخالة ولذلك
يقولون موضوع الكيمياء جسد في جسد لان الاكبر اجزاء كل اجسادية ويشولون
موضوع الطلسم روح في جسد لانه ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية والطبائع
السفلية جسد والطبائع العلوية روحانية وتحقق الفرق بين تصرف أهل الطلسمات
وأهل الاسماء بعد أن تعلم أن التصرف في عالم الطبيعة كله انما هو للنفس الانسانية
والهمم البشرية لان النفس الانسانية محيطة بالطبيعة وحاكمة عليها بالذات الآن
تصرف أهل الطلسمات انما هو في استئزال روحانية الافلاك والكواكب وربطها
بالصور وبالنسب العددية حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الاحالة والقلب
بطبيعته فعلى المجرة فيحصلت فيه وتصرف أهل الاسماء انما هو بما حصل لهم
بالمشاهدة والكشف من النور الالهي والمعدن الرباني فيسخر الطبيعة لذلك طائفة
غير مستعصية ولا يحتاج الى مدد من القوى الفلكية ولا غير لان مدده أعلى منها
ويحتاج أهل الطلسمات الى قليل من الرياضة تفيد النفس قوة على استئزال روحانية
الافلاك وانما هو من سادرجة ورياضة بخلاف أهل الاسماء فان رياضتهم هي الرياضة
الكبرى وليست لقصد التصرف في الاكوان اذ هو حجاب وانما التصرف اهم حاصل
بالعرض كرامة من كرامات الله بهم فان خلاصا صاحب الاسماء عن معرفة امر الله
وحقائق الملكوت الذي هو نتيجة المشاهدة والكشف واقتصر على مناسبة الاسماء

وطبائع الحروف والكلمات وتصرفها من هذه الطبيعة وهؤلاء هم أهل السيميا
 في المشهور كان اذن لا فرق بينهم وبين أصحاب الطلسمات بل صاحب الطلسمات
 اوثق منه لانه يرجع الى اصول طبيعية علمية وقوانين مترتبة واما صاحب اسرار
 الاسماء اذا فاته الكشف الذي يطلع به على حقائق الكلمات وآثار المتناسلات بغرات
 المخلوص في الوجهة وليس له في العلوم الاصطلاحية قانون برهاني يقول عليه
 فيكون حاله اضعف نوبة وقد مزج صاحب الاسماء قوى الكلمات والاسماء بقوى
 الكواكب قهين ~~فذكر~~ الاسماء الحسنى او يرسم من اوقافها بل ولسان الاسماء
 ارفقا تكون من خطوط الكوكب الذي يناسب ذلك الاسم كما فعله البوني في كتابه
 الذي سماه الانعاط وهذه المتناسبة عندهم هي من لدن الحضرة العمانية وهي
 برزخية الكمال الاسامي وانما تنزل تفضيلها في الحقائق على ما هي عليه من
 المناسبة وثبات هذه الكلمات عندهم انما هو بحكم المشاهدة وكذلك قد يمزج
 ايضا صاحب الطلسمات علمه وقوى كواكب بقوى الدعوات المولفة من الكلمات
 المخصوصة لتناسبه بين الكلمات والكواكب الا ان مناسبة الكلمات عندهم ليس
 كما هي عند أصحاب الاسماء من الاطلاع في حال المشاهدة وانما يرجع الى ما اقتضته
 اصول طريقتهم الصهرية من اقسام الكواكب بجميع ما في عوالم المكونات
 من جواهر واعراض وذوات وسمان والحروف والاسماء من جملة ما فيه فكل
 واحد من الكواكب قسم منها يخصه وينون على ذلك مباني غريبة متكررة
 من تقسيم سور القرآن وآيه على هذا الصور كما فعله مسلمة الجريطي في القاية
 والتفاهر من حال البوني في انماطه اعترط طريقهم فان تلك الانعاط اذا تصفحت
 ونصفت الدعوات التي تضمنت وتقسيمها على ساعات الكواكب السبعة ثم وقفت
 على القاية وتصفت قيامات الكواكب التي فيها وهي الدعوات التي تختص
 بكل كوكب يسمونها قيامات الكواكب أي الدعوة التي يشام لها يشهد ذلك
 ذلك ما بان من مادتها اوان التناوب الذي كان في اصل الابداع وبرزخ العلم قضى
 بذلك كله وما اوتيت من العلم الا قليلا وليس كل ما حرمه الشرع من العلوم بمنكر
 الثبوت فقد ثبت ان السحر حق مع حظره (بتحقيق وثبوت) هذه السيميا كما تحقق لك
 انما ضرب من السحر تحصل برياضات شرعية وذلك اننا قد متنا ان التصرف
 في عالم الاكوان لصنفين من البشر هما الانبياء بالقوة الالهية التي فطرهم الله
 عليها والسحرة بالقوة النفسانية التي جبلوا عليها وقد يحصل للاولياء تصرف
 يكتبونه بالملكة الایمانیة وهو من نتائج التجربة ولا يقعون في التفسير وانما
 بانهم عفوا والمتكئون منهم اذا عرض لهم اعرضا عنه واستعادوا باق منه وعدوه
 بحسنه كما يحكي عن أبي يزيد البسطامي انه وافى شاطئ دجلة مشاء متخفرا فالتقى له

طرغا الوادي فاستعاذ بالله وقال لا يسع حظي من الله يداني وركب السفينة عابرا مع
 الملاحين واما السحر فلا بد في الجبلى منه من الرياضة ليجترج من القوة الى الفضل
 وقد حصل غير الجبلى منه بالاكتساب وهو دون الجبلى فتعاني فيه الرياضة
 كما تعاني في الاول وهذه الرياضة السحرية معروفة وقد ذكر انواعها وكتبها
 مسلة الجربطى في كتاب القاية وجابر بن حيان في رسائله وغيرهما ويستعملها
 كثير من بقصد اكتساب السحر وتعلمه على قوانينها وشروطها الا ان هذه الرياضة
 السحرية التي لاولين مشهورة بالـ كفريات كالتوجهات للذكور والكب والادعوات
 لها التي يسعون فيها قبيحات سبيلاب روحانياتها كاعتقاد التائسيرة من غير الله
 في ربط الفعل بالطوالح النجوية ومنها ظنرات الكواكب في البروج لتعصيل الاثر
 المطلوب فاعتقد لذلك كثير من روم التصرف في عالم الكائنات وقصدوا طريق
 تحصيله على وجه يبعد عن ملازمة الكفر واتصاه وقلبوا تلك الرياضة شرعية باذكار
 وتسيحات ودعوات من القرآن والاحاديث النبوية هداهم الى معرفة المناسبة
 منها للساجدة حائقة من انقسام العالم بمافي من ذوات وصفات وافعال بآثار
 الكواكب السبعة ويعبرون مع ذلك الساعات والايام المناسبة لانقسامها كذلك
 وينسبون تلك الرياضة الشرعية فخر جامن السحر المعهود الذي هو كقراويد عواليه
 ويتكبرون بالوجهة الشرعية لعمومها وخصوصها كما فعله البونفي في كتاب الاغاط
 وغيره من كتبه وسموا هذه الطريقة بالسيما او غل في القرار من اسم السحر وهم
 في الحقيقة واقعون في معناه وان كانت الوجهة الشرعية حاصلة لهم فلا بد من كل
 البعد عن اعتقاد التائسيرة لغير الله تعالى ثم انهم يقصدون التصرف في عالم الكائنات
 وهو مخطووع عند الشارع وما وقع للايمان من المعجزات والاولياء من الكرامات فبأذن
 من الله يحصل لهم العلم الضروري بذلك الهامما وغيره ولا يعتمدونه من دون اذن
 فلا تمتنعن بما يحتره هؤلاء في هذه السجيا فانما هي كما قرره لثامن فبون السحر
 وضروبه ملغما من مقدمة ابن خلدون (حماية على باسرا والحروف على مشرب القوم)
 قالوا الحروف الثورانية هي الاربعة عشر المجموعة في قرلهم نص حكيم له سر قاطع
 ومعناه ان هذه الحروف الواقعة أوائل السور نص آله حكيم متقن له أي لذلك النص
 سر قاطع لمروق الشبهة عن اطلاع الله تعالى عليه وتوجع بتاسع وعشرون سورة
 على عدد الحروف مطلقا فتكون اشارة الى اظهار عجز البقاء عن الاتيان بمثله فكانه
 قال هذا الذي عجزتم عن الاتيان بمثله مؤلفا من المادة التي تؤلفون منها كلامكم
 ولذا أوودت على طرركلامهم من كونهم اسرفوا واحدا الى خمسة فاحاديها ص ق ن
 وثلاثيها ح ط س يس وثلاثيها الم الر ط سم ورباعيها المص الم و خ ل س ي ا ك ه ي ع ص
 ح م ع س ق والسور المتوجة بها أمهات وغيرها كالقدمات والقيامات وفي الباب الثامن

والسبعين من القنوجات أوائل السور ملائكة اجتمعت بهم واخادوني علوما فاذا انطق
 القاري بهم ساد كما نه ناداهم فاذا قال الم قال الثلاثة ما تقول فيقول ما بعدد فيقولون
 صدقت وبسته فقروا له وهم أربعة عشر آخرهم نون ظهوروا في منازل القرآن العظيم
 ومع التنكير اربعة وسبعون بيد كل شعبة من شعب الايمان فقد استوفى البضع
 غايته هنا انتهى فقوله في منازل القرآن اشارة الى تشبيه القرآن بالفلك اذ بدوراته
 يحصل نظام الظهور والاعظام الذي هو قوس النزول من دائرة الوجود واوله المبدأ
 ومنها آدم الذي هو الغاية المحبوبة كما اشار اليه فيهم فان الظهير بلسان الاشارة
 آدم لكونه نجسة واربعين وجهه باعتبار المشاعر العشر بوجهه عاينها فان المعرفة
 المذكور عليها باب حيت أن أعرف انما تكون بها الاستعداد العقل اياها وافر وضمير
 المقام لكونه واحدا كما دل عليه ضمير احييت كما يحصل بالقرآن نظام الشعور
 والاشعار الذي هو قوس الصعود واوله آدم الذي هو الهب كما اشار اليه بحبونه وجهه
 باعتبار المشاعر العشر المذكور عليه بقوله نه التي هي الكمال الظهور في العشرة ومنها
 المعاد وكما أن في الفلك منازل للقمر الحسي كذلك في القرآن منازل للقمر العقلي وهو
 النفس الناطقة وكما أن القمر حال في حد ذاته عن التور يحصل له من الشمس بسيرة
 في مثاله الى أن يقابلها فيقضي نوراً ثم يخزنه عندها الى المقارنة ثم يستأنف دورا
 آخر كذلك النفس خالصة في حد ذاتها عن النور العلي والله اخرجكم من بطون
 أمتها لكم لاعلمون شيئا ومعلومها يوم الست خستته بطرق غواشي الطبيعة عليها انكسار
 بعد محصلة فمن شمس العقل الفعال بسيرها في منازل القرآن العظيم بالفكر
 مرتبة للحدود وواجب التعريف الى أن تقابل شمس العقل فتقضي منه نورا علميا بافاضة
 النتيجة والمعرف عليها ثم يخزنه فيه متوجه اليه الى أن تقارنه ثم تستأنف دورا
 آخر فان قلت منازل القرآن تزيد على منازل القمر واحد قلت هي وان كانت ثمانية
 وعشرين لكن القمر يكث فيها تسعة وعشرين يوما وأربعة اشباع يوم وستة اثمان
 تسع يوم وخمس عن تسع يوم لان السنة القمرية ثلثمائة وأربعة وخمسون يوما وخمس
 يوم وسدسه الا ان الكسر ملقى فتطابقها وانما جعلوها ثمانية وعشرين لكونها
 مخرجا كثيرا الكسور بخلاف التسعة والعشرين فانها عدد أصم بل أول وهذا
 حكما جعل المجسمون قطر الدائرة مائة وعشرين مع أنه في نفس الامر وعند المساح
 مائة وأربعة عشر وكسر كما يقتضيه اعتبارهم محيطها ثلثمائة وستون وانما اناسب
 القرآن فلك القمر لانه مظهر الصفة الكلامية ولذا أنزل القرآن ليله القدر
 من رمضان دفعة الى بيت العزة الذي هو في السماء الدنيا وكان مسكن آدم الذي
 خصوصيته علم الاسماء وهي من الكلام حقيق قبل ان العقل العاشر هو الحضرة
 الجبريلية هذا وقرول الشيخ استوفى البضع غايته هنا غير ظاهرا لانها ثمانية وسبعون

وتقابل النورانية الظلمانية وهي أربعة عشر أيضا سبعة منها سلفية كلها مجمعية
وهي (جوت فشند) وتسمى سواقط الفاقصة لقطعها عن سبعة منها مجمعية
وهي ما عداها وقالوا السنين بين الحروف بالكمال معروف أما ما قاله الحرفاني في كتابه
الموضوع في علم معاني الحروف أن السنين مظهر للبداهة والوصلة بينهما ولذا اثنى
سنا نه سطا وهو يدل على جميع ما يدل عليه الم فإن الألف للبداهة ولذا كان مخربها باطناً
والميم للتمام ولذا كان مخربها آخر الخارج واللام للوصلة ولذا كان مخربها متوسطاً
ولاشك أن الجميع كمال ولذا جعلوا الصفات الجامعة لصفات الحلال وصفات الجبال
صفات كمال ومثله اعتبروا في الإنسان الكامل أو لا ختمها من بين الحروف
باستواء ميثاتها ووزرها فان كلامهم ما ستون وزيراسم الحرف ما يبرز منه أى يكتب
وهو أوله لأنه المسمى فان أسماء الحروف اختصت من بين سائر الأسماء **بكون**
المسمى بجزأها والمعصم لذلك كونها لفظاً كالاسم والداعى اليه كونها معلومة حساً
كما تعلم وضماً والى جعلها أولاً والمبالغة في غلها وها بكونها أول ما يقرع السمع
ونخرج من ذلك اسمان أحدهما المهمزة فانها اسم للألف اليازية فكانت الفصل
أن يقال أمرت لكتبا اسم مستحدث وكلامنا في ما وضعه العرب وهم قد وضعوا لها ألف
والمسمى فى أولها وانما عدل الى المستحدث لخصائص اسمها فتكون بذاتها
موجودة فى أول أحدهما وبما هو أقرب الحروف مخرباً اليها فى أول الآخر فان أول
حروف الحلق المهمزة وثانيها الهاء والاسم الآخر لفظة لانها اسم للألف اللينة
والمسمى موجود فيها بذاته **لصكن** لاني الاول لكونها بالذات وتصدراً وتصدر
الابتداء بالسككن مطلقاً وموجودة أولاً فى اسمها الآخر ولفظة آت لكن
لا بذاتها بل بما هو أقرب الحروف مخرباً اليها فتكون جامعة للامرين لكن فى اسمين
فى كل أحدهما بخلاف اليازية فانها لما جعت بينهما فى اسم واحد وهو ألف توضع
العرب لها غيره وأما المستحدثون فقد قصدوا تحوير وجودها الذاتى والغبرى
وليتكون للقرع اسمان كالاصل أحدهما مشترك بينهما وهو ألف والآخر مخشص وهو
لفظة همزة فى الاولى ولفظة لاني الثانية فكل من المختصين مع ألف مترادفان وهي
مشتركة لكن المراد بها أولاً فى الترتيب الا يتبى اليازية وأما اللينة فهي المراد بلفظ
لام المذكورة قبل الياء فيه فهي مثل با ونا ونحوهما فى كونها اسمائاً تسمي مقصوراً
أو ثلاثياً معمد وداعلى القولين وقول المعلنين للاطفال لام ألف لحن وقول الشاعر
خرجت من عند زائد كالخرفه تخط رجلاى يحط مختلف وتكتبان فى التراب لام الف
مولد كما صرح به ابن جنى فالخروف تسعة وعشرون واسماؤها ثلاثون سبعة عشر
منها ثلاثية وثلاثة عشر على الخلاف وتسمى ما عدا الزرينات لكونها تسمى ما أجمله
الزبرى منذ أق اهل الله وقالوا فيما يتعلق بأسرار الالهة ادائه لا يتصور وجود الالهة

٢	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦

والاربعة في وقت من الاوقات الا في المثلث اذا كانت اعداد متناسبة نسبة عددية
طبيعية على قوال الاعداد واما في اعداد فيزيد على ذلك وقد وصفوه بليون وهو
المبارك للنسبة الى آدم عليه السلام الذي بوجوده قوت البركات وبصعده تحت
خلافة تالت الخيرات لخصول النوع الاشرف الذي هو غاية خلق مله واهله ومن
حواء التي هي ضلع الابر كما أن الخمسة التي هي بمنزلة لها الضلع الابر من عدد
اسمه وذلك أن التسعة بمنزلة آدم لانها من الآحاد ولا حاد نسبة الابوة والولادة الى
سائر الاعداد والتسعة نهايتها كما أن آدم نهايتها مراتب المخالقات التسعة التي هي
العقل والنفس والقلب والكوكب والعنصر والمعدن والنبات والحيوان والانسان
فما وجد بعده مكر من حيث النوعية واما عدم تكرار العلي الذي هو مقتضى اسمه
الواحد فمن حيث الشخصية والخمسة بمنزلة حواء من حيث انها يتولد عنها مثلها
بالضرب فان حاصل ضرب الخمسة في الخمسة يحفظها فيحصل خمسة وعشرون وتسمى
كرية ودورية ودائرة بخلاف التسعة فان مر بها احد وعشرون فقد ولدت الواحد الذي
هو مبدأ العدد وعدد بالقوة لا بالفعل فلا من كونها مثلها اول ذلك تلد حواء آدم
بالفعل وانما تلد آدم المقي الذي هو مبدأ آدم وآدم بالقوة الواحد والستة وان كانا
كرويين حيث يحفظان أنفسهما اذ اربعا لان الخمسة تحفظ ما يتولد عنها في التربيع
فان حاصل كل تربيع يوجد في التربيع الذي بعده فان تربيع الخمسة خمسة وعشرون
وهي توجد في مر بها وهي ستاة وخمسة وعشرون وهي توجد في مر بها وهو
ثلاثاة وتسعون ألفا وستاة وخمسة وعشرون وهكذا الى غير النهاية وانما الستة
فلا تحفظ مر بها وهو الستة والثلاثون اذ اربع فانه ألف ومائتان وستة وتسعون
وكذا الواحد لانه لا يتزايد بالتربيعات وأيضا الخمسة اذا ضربت في التسعة حصلت
خمسة واربعون فكانت ضلعا لابر من عدد اسم آدم أي أقل والتسعة الضلع الاكثر
وأياها الكمال الظهوري للخمسة خمسة وعشرون هو عدد اسم حواء وضلع المثلث
الطبيعي بل حروف اسم حواء بالفعل ظهرت في الضلع الاسفل من طبيعته وهو واج
وصكون صورة الحروف مخالفة للترتيب لانها حين كانت بزمان آدم لم تكن على
صورتها الانسانية والكمال الظهوري للتسعة خمسة واربعون وهي آدم وجميع
رقوم المثلث الطبيعي مع الكمال الظهوري للعدد ثم مجموع الحرفين (طه) بمعنى قوله
تعالى طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقي يا طه يا آدم ويا حواء والمراد بهما النوع
الانساني ما أنزلنا عليك القرآن لتشقي والمراد اما القرآن التكويني أو التدويني
فالمتقي على الاول ما جعلت لك جامعا لجميع مراتب الموجودات لتشقي بل لتسهل على طاعة
حقائق الموجودات بسبب وجودها فوجدتها فيك وعلى الثاني ما أنزلنا عليك القرآن
بالوحي الاتساع بالعمل بما فيه ويحسب أن يراد به وصهما وافراده الصغير نظرا

التي توشها كالو احدثا اذ حكمها اما الاول فلا تهاجر واهل ليس غير العقل ولكن
كل تفسر كذا وكذا كذا ما اذ الجماع التي هي أعلى مراتب الفعل والافعال ككثرة
واحدة واما الثاني فلا تهاجر واهل هو بقائه النوع وحيلته تصح أيضا واردة المصنفين
في القرآن أما الاول فظاهر واما الثاني فلا تستصاح آدم بالاسماء وهي صك كلام
كالقرآن وأيضا مسكنه السماء الدنيا التي هي مظهر الصفة الكلامية ولذلك كانت
اقطاع الحضرة الجبريكية وقد أنزل القرآن بجله واحدة في رمضان الى بيت العزة
منها ثم نزل فيها في ثلاث وعشرين سنة وأيضا كما أن كوكبا هو القمر خليفة
شمس الحس في ازالة غلظة الكشافة الحسية كذلك آدم خليفة شمس العقل في ازالة
الظلمات الطبيعية وأيضا المثلث منسوب اليه والمربع لعطارد وهكذا حتى
يكون التسع زحل والعشر الجاوير لرتبة الاتحاد داخل في حد الصكرات اقل
الثواب التي لا يعلم عدتها الا مبدعها ولا طلس الوقف الا حد عشرى الذي هو فرد
أهم أقول لا كسره ولا جذولا ضلع كما أن الاطلس الذي هو العرش مجهول السكان
والسكن والمساحة وبعد سلطة المذهب عن المركز الى هنا من الشرح الذي كتبه شيخنا
العلامة الشيخ ابراهيم المصري الحلبي على لفز اسم كتاب الزبدة ليهاد الدين العسلي ستة
خمس وستين ومائة وألف رحمه الله (علم التصوف) هذا العلم من علوم الشريعة الحادية
في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الامة وبكارها من الصعابة
والثابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية فأصلها العكوف على العبادة والاقطاع
الى الله والاعراض عن زخرف الدنيا في غنىها والزهديا بقبل عليه الجاهل ومن
لذة ومال وجاه والافتراء من الخلق في الخلوة للعبادة وصكان ذلك عامي في العصابة
والسلف فلما نشأ الاقبال على الدين في القرن الثاني وما بعده وفتح الناس الى
مخالطة الدنيا اختص المقلدون على العبادة باسم الصوفية والتصوفة قال القشيري
رحمه الله ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والتظاهر انه لقب
ومن قال اشتقاقه من الصفاء والصفوة أو من الصفة فبعد من جهة القياس اللغوي
قال وكذلك من الصوف لانهم لم يتصووا بل يسه قلت والظاهر انه من الصوف وهم
في الغالب محتصون بيسه لما كانوا عليه من مخالطة الناس في لباس فاخر الشباب الى
لبس الصوف فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والافتراء من الخلق والاقبال على
العبادة اختصوا بمواجد مدركه لهم وذلك ان الانسان بما هو انسان انما يتميز عن
سائر الحيوان بالادراك والادراك نوعان ادراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن
والشك والوهم وادراك للحوال القائمة به من الفرح والحزن والقبض والبسط
والرضا والغضب والشكر والعسر وامثال ذلك فالعقل العاقل والمتصرف في البدن
ينشأ من ادراك واردات وأحوال وهي التي تتميز بها الانسان كما قلناه وبعضها ينشأ

[illegible]

أخصكامها انما تتلقى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي تدوت بالسكينة من
التفسير والحديث والفقه والاصول وغير ذلك ثم ان هذه الجاهدة والذكية تبعها ما عاليا
كشفت حجاب الحس والاطلاع على حوال من أمر الله ليس لصاحب الحس ادراك الشيء
منها والروح من تلك الحوال وسبب هذا الكشف أن الروح اذا رجع عن الحس الظاهر
الى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانها وتجدد نشوء
وأعان على ذلك الذكر فانه كالغذاء لتغذية الروح ولا يزال في نمو وتزايد الى أن يصير شهودا
بعد أن كان علما ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين
الادراك فيعرض حيث تدلله مواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الالهي ويقرب
ذاته فيحقق حقيقة من الافق الاعلى أفق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض
لاهل الجاهدة فيكون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يكون
كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ويصرفون بينهم وقوى نفوسهم في الموجودات
السفلية وتصير طرغ ارادتهم فالعلماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف
ولا يعتبرون عن حقيقة شيء لم يؤمر وبالكلام فيه بل يمتدحون ما وقع لهم من ذلك محنة
ويتعذرون منه اذا وقع لهم وقد كانت العصابة رضى الله تعالى عنهم على مثل
هذه الجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ لكنهم لم يقع لهم بها
عناية وفي فضائل أبي بكر وعمر وعلى رضى الله تعالى عنهم كثير منها رتبة هم في ذلك
أهل الطريقة ممن اشتهرت رسالة القشيري على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم
ثم ان قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم الى كشف الحجاب والكلام في المداير التي
وراءه واختلفت طرق الرياضة عندهم في ذلك باختلاف قلوبهم في اعادة القوى
الحسية وتغذية الروح العاقل حتى يحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها
يقام نشوها وتغذيتها فاذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مدار كهها
حينئذ وانهم كشفوا ذوات الوجود وتصوروا حقائقه كلها من العرش الى العاقل
هكذا قال الفزاري في كتاب الاحياء بعد ان ذكر ضرورة الرياضة ثم ان هذا الكشف
لا يكون محصيا كاملا عندهم الا اذا كان ناشئا عن الاستقامة لان الكشف قد يحصل
لصاحب الخلوة والجوع وان لم يكن هناك استقامة كالسحرة والنصارى وغيرهم
من المراتسين وليس مرادنا الا الكشف الناشئ عن الاستقامة ومثاله أن المرأة
العقيلة اذا كانت محدبة أو مقعرة وحودى بها جهة المرق فانه يتشكل فيها عوجا
على غير صورته واذا كانت مسطحة يتشكل فيها المرق محصيا فالاستقامة للنفس
كالبساط للمرأة فيما ينابيع فيها من الاحوال ولما عني المتأخرون بهذا النوع من
الكشف تكلموا في حقائق الموجودات الصلوية والسفلية وحقائق الملك والروح
والعرش والكرسي وامثال ذلك وقصرت مدايرهم لم يشاركهم في طريقتهم عن فهم

أذواقهم ومواقفهم في ذلك فاهل القبايل منكر عليهم ومسلم لهم وليس البرهان
والدليل ينفع في هذا الطريق ردا وقبولا اذ هي من قبيل الوجدانيات (تفصيل
وتحقيق) يقع كثيرا في كلام اهل العقائد من علماء الحديث والفقه ان الله تعالى مبين
لخلوقاته ويقع المتكلمين انه لا مبين ولا متصل ويقع الفلاسفة انه لا داخل العالم
ولا خارجه ويقع المتأخرين من المتصوفة انه متحد بالخلوقات اما بمعنى التحلل فيها
او بمعنى انه هو عينها وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلا فليكن تفصيل هذه المذاهب
ونشر حقيقة كل واحد منها حتى تتطهر معانيها فنقول ان المباشرة يقال للمعنى
احدها المباشرة في الميزان والجهة ويقابل الاتصال ويشعر هذا بالمقابلة على هذا
التقدير بالمكان اما صريحها هو تجسيم اولها وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة
قد نقل مثله عن بعض علماء السلف عن التصريح بهذه المباشرة فيقول غير هذا المعنى
ومن اجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباشرة وقالوا لا يقال للباري انه مبين لخلوقاته
ولا متصل بها لان ذلك انما يكون للخصيات وما يقال من أن المحل لا يتخلو عن
الاتصاف بالمعنى وضده فهو شرط لصحة الاتصاف أو لا وما مع امتناعه فلا
بل يجوز التحلوي عن المعنى وضده كما يقال في الجماد لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز
ولا كاتب ولا أمي وصحة الاتصاف بهذه المباشرة مشروطة بالحصول في الجهة على
ما تقر في مدلولها والباري سبحانه منزّه عن ذلك ذكره ابن التلسماني في شرح الملح
لامام الحرمين وقال لا يقال للباري مبين العالم ولا متصل به ولا داخل فيه
ولا خارج عنه وهو معنى ما تقره الفلاسفة انه لا داخل العالم ولا خارجه شبه
على وجود الجواهر غير المتصورة وأنكرها المتكلمون لما يان من مساواتهم للباري
في اخص الصفات وأما المعنى الآخر للمباشرة فهو المغايرة والمخالفة فيقال
الباري مبين لخلوقاته في ذاته وهويته ووجوده وصفاته ويقال له الاتحاد والامتزاج
والاختلاط وهذه المباشرة هي مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء
الشرائع والمتصوفة الاقدمين كاهل الرسالة ومن تبعهم اجمعين ومذهب جماعة
من المتصوفة المتأخرين الذين سبوا المداير الوجدانية علمية نظرية الى أن الباري
تعالى متحد بخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته وربما عزموا انه مذهب
الفلاسفة قبل ارسطو مثل افلاطون وسقراط وهو الذي يعنيه المتكلمون حين
يقولونه في علم الكلام عن المتصوفة ويحاولون الزعم عليه بأنه ذاتان تنقي احدهما
أو تندرج اندراج الجزئ فان تلك مقايير صريحة ولا يقولون بذلك وهذا الاتحاد
هو المحلول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام وهو أغرب لانه حاول
قديم في محدث أو اتحاد به وهو ايضا عين ما تقره الامامية من الشيعة في الأئمة
وتقرر هذا الاتحاد في كلامهم على طريقين الاول أن ذات القديم كلمته في المحدثات

وهو المسمى بالمتنوعين وهي كمالها ظاهرة وهو المسمى بالمتنوعين
 في المقوم لوجودها بمعنى لولاه كانت علما وهو رأى أهل الحلول الثانية طرقت
 العقل الوحدة المطلقة وكانهم استشعروا من تقرير أهل الحلول الغيرية المنطوق
 للقول الاتحاد فنقوها بين القديم وبين الخلق في الذات والوجود والصفات
 وغالطوا في غيرية الظاهر المدركة بالعقل والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية
 وهي أوهام ولا يريدون الوهم الذي هو قسم العلم والظن والشك وانما يريدون
 اليقين كمالا عدم في الحقيقة وجود في المدرك البشري فقط ولا وجود بالحقيقة
 الا للقديم لا في الظاهر ولا في الباطن كما نقرر به بدعي بالاسكان
 والتعويل في تسفل ذلك على النظر والاستدلال كافي المدارك البشرية غير مفيد
 لان ذلك انما ينتقل من المدارك الملكية وانما هي حاصلة للانبياء عليهم السلام
 بالقطرة ومن بعدهم الاولياء بهدياتهم وقصد من يقصد الحصول عليها بالطريقة
 العلمية ضلال ويرى القصد بعض المتشبهين في ذلك في كشف الموجودات وترتيب
 حقائقها على طريق أهل الظاهر فاني لا أعظم فلا تخفى بالمتنوع في أهل النظر
 والاصطلاحات والعلوم كما فعل الفرغاني شارح قسيلة ابن الفارسي في الدنيا التي
 تكتب في صدر ذلك الشرح فانه ذكر في صدر الوجود عن القائل وترتيبه أن الوجود
 كله صادر عن معة الوحدة التي هي مصدر الاحدية وهذا ما صاها من الذات
 الصكرية التي هي عين الوحدة لا غير ويسمون هذا الصدور بالتجلي وأول مراتب
 التجليات عندهم تجلي الذات على نفسه وهو يتضمن الكمال بافاضة الابداد والظهور
 لقوله عز وجل في الحديث الذي يتناقلونه كنت كثيرا متحيا فاحسبت أن أعرف خلقت
 الخلق ليعرفوني وهذا هو الكمال في الابداد المتولد في الوجود وتفصيل الحقائق
 وهو عندهم عالم المعاني والحضرة العمانية والحقيقة الحميدة وفيها حقائق الصفات
 والروح والقلم وحقائق الانبياء والرسل أجمعين والكمال من أهل الامة الحميدة وهذا
 كله تفصيل الحقيقة الحميدة وقصد عن هذه الحقائق حقائق اخرى في الحضرة
 الهائية وهي مرتبة المثال ثم عنها العرش ثم الكرسي ثم الاطلاق ثم عالم العناصر ثم عالم
 التركيب هذا في عالم الرقي فاذا تجلت فهي في عالم الفتن انتهى ويسمى هذا المذهب
 مذهب أهل التجلي والظاهر والحضرة وهو كلام لا يقدر أهل النظر على تفصيل
 مة تشاء لغرضه وانقله بعدما بين كلام صاحب المشاهدة والوجدان وصاحب
 الدليل وربما أكرر بظاهر الشرع هذا الترتيب فانه لا يعرف في شيء من مناحيه وكذلك
 ذهب آخرون منهم الى القول بالوحدة المطلقة وهو رأى أغرب من الاول في تعقله
 ونفاذ يعرفون فيه أن الوجود كله قوي في نفسه كما كانت حقائق
 الموجودات وحدها وموادها والعناصر انما كانت بما فيها من القوى وكذلك

من تصوفة المتكلمين في المكشوف ونحوه وانما اظهر في ذلك كثير من
الاحوال والوجوه كما اشرنا اليه في السطور فظهر في الحقيقة في كلامه
وعبره ونابه ما بين العرفي وبين سعيه وثبته ما ثم ابن العفيف وابن القارون والغير
الاسرائيلي في عقائدهم وكان سلفهم في الطعن في الاسمايلية المتأخر من الرافضة
الذين ايضا بالحل والهمة الاثمة مذموبا لم يعرفوا لانهم فاشرب كل واحد
من الغير يقين مذهب الاخر واختلاف كلامهم وتساوت عقائدهم وظهر
في كلام التصوفة القول بالقطب ومضاه رأس الصوفيين يزعمون انه لا يمكن ان يسلموا
احدى في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لا يخرج من أهل العرفان وفيه
أشار الى ذلك ابن سينا في كتاب الاشارات في مقامات العارفين فقال جل جنباب
الخلق ان يكون شريكا في ملكه وادعوا بطبع عليه الا الواحيد الواحد وهذا الكلام
لا يقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي بل هو من انواع الغفلة وهو من مذهب
الرافضة من فوارث الائمة متقدم ثم قالوا في تفسيره من ذلك ان الله تعالى
كما قالت الشيعة في النجاة حتى انهم لما استندوا للمباني في حق الله تعالى لم يزلوا
لطم يقيمهم ويظلمهم وقفوه على على رضى الله تعالى عنه وهو من هذا المعنى ايضا والافعل
رضى الله عنه لم يقتصر من بين الصحابة بخله ولا طريقة في ملبوس ولا حال ولا مكان
أبو بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما كذلك ولم يقتصر أحد منهم في الدين بشئ مؤثر
عنه على الخصوص بل كان الصحابة كلهم اسوة في الدين والورع والزهد والجاهلية
تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم ثم ان الشيعة يجادلون بما ينقلونه من ذلك اختصاص
علي بالفضائل دون من سواه من الصحابة ذهابا مع عقائد التشيع المعروفة لهم
والذي يظهر في التصوفة والعراق لما ظهر في الاسمايلية من الشيعة وظهر كلامهم
في الامامة وما يرجع اليها على ما معروف القيسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر
والباطن وحاصلها الامامة لسياسة الخلق في الانقياد الى الشرع واقره بذلك
أن لا يقع اختلاف كما تقر في الشرع ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لانه رأس
العارفين واقره بذلك تشييعا بالانام في الظاهر وأن يكون علي وزانه في الباطن
وسوء ظني المدار المعرفة جليلة وجعلوا الابدال كالنقابا مبالغة في التشييع فتأمل
ذلك من كلام هؤلاء التصوفة في أمر القناضي وما تضمنوا به كتبهم من ذلك مما ليس
لسلف التصوفة فيه كلام نبي ولا انساب وانما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة
ومذاهبهم في كتبهم (تذيل) وقد رأيت أن أحلب هنا فلا من كلام شيخنا العارف
كبير الاولياء بالاندرس أبي مهدي عيسى ابن الزيات كان يقع له كثير الاوقات
على آيات الهروي التي وقعت له في كتاب المقامات يروى القول بالوحدة المطلقة ويكاد

بشرح بها وهي قوله

ها واحد الواحد من واحد * اذ كل من وحده جاحد

توحيد اياه توحيد * وقت من شئته لاحد

توحيد من شئني عن نعتي * ثنية ابطالها الواحد

فيقول رحمه الله على سبيل التذرية انفسكم اليان على لاق لفظ الواحد على
من واحد الواحد ولفظ الواحد على من رافعه ونعته وانفسوا هذه الالسان وجهها
فانها الواحد وهو على قول من رأى في قوله الله انفسكم التوحيد عندهم
انفسا على الواحد وهو على قول من رأى في قوله الله انفسكم التوحيد عندهم
وكذلك قال أبو القاسم في قوله تعالى كان الله ولم يكن معه شيء وكان الله وحده لا يشركه شيء
التوحيد في قوله تعالى لا يشركه شيء وهو على قول من رأى في قوله الله انفسكم التوحيد عندهم
الطلاق والتفريق وهو على قول من رأى في قوله الله انفسكم التوحيد عندهم
وهي كان الله ولا شيء معه والا ن على ما كان عليه عندهم ومعنى قول لبيد الذي
صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه * وهو الاكل شيء ما خلا الله باطل * قالوا فم
وحدونك فقد قال بوجد محدث هو نفسه وتوحيد محدث هو فعله وموجد قديم هو
معبوده وقد تقدم أن معنى التوحيد انتفاء عين الحديث وعن الحديث الا من ثنية
بل متعذرة والتوحيد هو ذلك الذي كاذبه يمكن قول لقوله وحدها نصا في بيت الشعر
في البيت غير لا في قول الاستحسان حاله لا يصح هذا الا بعد تيسر ان وقوله حال يصح
المحققين في قولهم خلق الله الزمان هذه الالفاظ متضمنة لاصولها لان خلق الزمان متضمن
على الزمان وهو فعل لا بد من وقوعه في الزمان وانما جعل على ذلك ضيق العبارة عن
الخلق ونحوه عن اللغات عن تادية الحق فيها وبما اذا تحقق أن الموجد هو الموجد وعدم
ما سواه جعله صريح التوحيد حقيقة وهذا معنى قولهم لا يعرف الله الا الله ولا حرج على
من وحد الحق مع قضاء الرسوم والآثار وانما هو من باب حسنات الابرار سببات
المقربين لان ذلك لازم التقييد والعبودية والشفعة ومن رقى الى مقام الجمع كان
في حقه نقص صاع علمه بمرتبة وأنه تليد من تميزه العبودية وورعه الشهود ونظير
من ليس حدوده عين الجمع وأغرق الاصناف في هذا الزعم القائلون بالوحدة المطلقة
فمن ادعى الفرقة بكل اعتبار على الانتهاء الى الواحد وانما صدر هذا القول من النظم
على شيعيل الشعر في التبيين والتفطين لقام على ترتفع فيه الشبهة ويحصل
التوحيد المطلق بجملة الالفاظ والاشارة بمن سلم استراح ومن تازعته حقيقة آتس
بقوله كنت بمسألة في قوله تعالى لا اله الا الله والذى يفهمه هذا
كله امر محقق فوق هذا الطور والخلق فيه ولا خيرة وهذا المقدم من الاشارة كاف
والتعمق في مثل هذا جواب وهو الذي أوقع في التفاضل المقروءة في كلام الشيخ

على تأويل كلامه واعلم تكلم بعثها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فواخذ
 ايضا ولذا أفنى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج لانه تكلم في حضور وهو مالك
 لحاله والله أعلم وسلف المتصوفة من أهل الرسالة وهم أعلام الله لم يكن لهم حرص
 على كشف الجلباب ولا هذا النوع من الادوار بل اذا عرض لهم شيء مما نكف كانوا
 يبرون منه ويرونه من العوائق والحس وأنه ابدل الثمن ادرا كآب النفس ~~مستطيل~~ ^{مستطيل}
 وأن المرحوم دلت لا تنصرف في مدارك الانسان وعلم الله أوسع وخلفه كبر وشرفه
 بالهداية إلى ملك فلهذا فواضى عمليد ~~مستطيل~~ ^{مستطيل} على عظمه ~~مستطيل~~ ^{مستطيل} في ذلك ومنعوا
 مع يكشف الجلباب من أجهالهم من انظر فيه فيه والوقوف على حقيقته بل يلتزمون
 طريقتهم كما كانوا في عالم النفس قبل الكشفين الاتباع والاقتداء به وبأمر من أصحابهم
 بالانزاع ~~مستطيل~~ ^{مستطيل} أن يكون حال المرید والله أعلم بحقيقة الحال إلى هنا من
 حقيقة حال مع العبر إلى بن خلدون ملخص بعض التلخيص (في دفع شبهة) وقعت في برة
 بنت مر من جدات النبي صلى الله عليه وسلم قال الدمري في مادة قرش من كتابه
 حياة الحيوان الكبرى فائدة اجنية قريب من بن خلد بن النضر بن كاتبة جد النبي
 صلى الله عليه وسلم هو الذي تسبب اليه قرش من ولده بدو بن خلد سميت به بدو
 بدو وام النضر برة بنت مر بن ادبن طابخة تزوجها كأنه بعد موت ابيه خزيمة
 فولدت له النضر في ما كنت الجاهلية تفعله اذا مات الرجل خلف على زوجته
 بعده أكبر منه من غيرها هكذا قاله التمهيلي ~~مستطيل~~ ^{مستطيل} يقال في بركان قال واظنك طلق الله
 تعالى ولا تتخبروا ما نكح آباءكم من النساء ~~مستطيل~~ ^{مستطيل} ~~مستطيل~~ ^{مستطيل} من عظيم ذلك
 قبل الاسلام وفائدة الاستثناء هنا كإلحاق باب نسب النبي صلى الله عليه وسلم ولعلم
 أنه لم يكن في اجداده نكاح سفاح ألا يرى أنه لم يكن في شيء منه في القرآن فهو
 ولا تقر بوا الزنا ولا تقتلوا النفس ولا في شيء من المعاصي التي نهي عنها الاما قد سلف
 الا في هذه الآية وفي الجمع بين الاختين فان الجمع كان مباهي شرع من قبلنا ودرج
 يعقوب عليه السلام بين أختين راحيل ولينا وقوله تعالى الاما قد سلف التفات
 الى هذا المعنى وهذه النكحة من الامام أبي بكر بن العربي قال الحافظ قطب الدين
 عبد العظيم القسطلاني لما وقفت على هذه النكحة أتت مفكرا مودة لتكون أن برة
 المذكورة كانت زوجا لخميرة خلف عليها ~~مستطيل~~ ^{مستطيل} كنانة بن خزيمه فبما منها النضر بن
 كنانة ولأن هذا وقع في نسب النبي صلى الله عليه وسلم وقد روى ساعته عليه السلام أنه
 قال ما ولدني من سفاح الجاهلية شيء وانما ولدت من نكاح كنانة كنانة من نكاح كنانة
 ان رأيت آباء عمرو وعثمان الجاهلية قال في كتابه أسماء كتاب الاصنام وخلف كنانة
 ابن خزيمه على زوجة ابيه بعد وفاته وهي برة بنت ادبن طابخة ولم تلد لكنانة ولا اذكرا
 ولا انثى ~~مستطيل~~ ^{مستطيل} كانت بنت اخيه برة بنت مر بن ادبن طابخة تحت كنانة بن خزيمه

فولدت له النظر بين كثافة وانما ظلم كثير من الناس لما سمعوا أن كثافة خلف مصلى
 زوجة أبيه لا تنفصا في اسمهما وتضارب لتسليم ما وهذا الذي عليه مشايخنا وأهل العلم
 بالنسب قال ومعاذ الله أن يكون أصاب النبي صلى الله عليه وسلم نكاح مقت وقد
 قال عليه السلام ما زلت أخرج من نكاح كنكاح الاسلام حتى خرجت من بين أبي
 وأبي ثم قال ومن اعتقد غير هذا فقد كفر ولا شك في هذا الخبر قال والحمد لله الذي زكى
 نبيه من كل وصمة وطهره تطهيرا انتهى قال الدمري وهذا الذي أرجوه القور
 الجباض في منقلبته وأن يتبنا وزا الله عما سطره في كتبه بما يضي منه العجب كل
 العجب قال ابن رشد في أوائل رسالته المعمولة في رموز من ينقلان وإيسال
 وسالمان بعد ما ذكر رجالا من أهل النظر وأهل المكاشفة ووصف أحوالهم ما نصه
 ثم خلف من بعدهم خلف آخر أخذ من منهم تطرأ أو قرب إلى الحقيقة ولم يكن فيهم أنجب
 ذنبا ولا أصدق رواية من أبي بكر بن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا حتى احترمت
 المنية قبل ظهور خزانة علمه وبث خفايا حكمته وأكث ما يوجد له من التأليف
 فانما هي غير كاملة ومخرمة من أواخرها كتابه في النفس وتدبير المتوحد وما كتبه في
 علم المنطق وعلم الطبيعة وأما كتبه الكاملة فهي **كتاب وجيزة** ورسائل مختلصة
 وقد صرح هو بنفسه بذلك وأن عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ولم
 يتسع له الوقت في تبديلها فهذا ما وصل اليه من علم هذا الرجل ولم تبق له من نفسه وأما من
 كان معاصرا له من يوصف بأنه في مثل دوحته فلم نزلنا أمينا وأما من جاء بعدهم من
 المعاصرين لنا فهم بعد في حدة التردد والوقوف على غير كمال أو بمن لم يصل إلى الحقيقة
 أمره وأما ما وصل اليه من كتب أبي نصر الفارابي فأكثرها في المنطق وما ورد
 في الفلسفة فهي كثيرة الشكول فقيمت في كتاب الله الفاضلة بقاء النفوس السريعة
 بعد الموت في الآلام لانهايتها لبقاء لانهايتها ثم صرح في السياسة المدنية بأنها
 متعالة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء للنفوس الفاضلة الكاملة ثم وصف في شرح
 كتاب الاخلاق شيئا من أمر السعادة الانسانية وأنها انما تكون في هذه الحياة
 في هذه الدار ثم قال بعقب ذلك كلاما هذا معناه وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان
 وخرافات مجاز فهدا قول قد يأمن الناس جميعا من رحمة الله تعالى وصير الفاضل
 والنسري في رتبة واحدة اذ جعل مصيرا لكل إلى العدم وهذه زلة لا تقال وعثرة
 ليس بعد ما عثر وهذا مع ما صرح به من معتقده في النبوة من انها القوة الخيالية
 خاصة بجمعه وقضيله الفلسفة عليها إلى اشياء ليس بحاجة إلى ايرادها وأما كتب
 ارسطاطاليس فقد تكفل الشيخ ابو علي بالتعبير عما فيها وجري على مذهبه وسلك
 طريق فلسفته في **كتاب الشفاء** وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك
 وأنه انما ألف ذلك على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا يجمع فيه ضد له

بكتابه في الفلسفة المشريقية ومن عني بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتاب ارسطاطاليس
 ظهر له في اكثر الامور انها تتفق وان كان في كتاب الشفاء اشياء لم تبلغ النبا عن
 ارسطاطاليس واذا أخذ جميع ما يعطيه كتاب ارسطاطاليس وكتاب الشفاء على ظاهره
 دون ان يتعلم لسرهم وباطنه لم يوصل به الى الكمال حسب ما تبينه عليه الشيخ في الشفاء
 واما كتب الشيخ ابي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبة الجمهور ربما في موضع
 ويحل في آخر ويكفر بأشياء ثم يتصلها ثم انهم من جهة ما كفرة بالفلاحة في كتاب
 النها فت انكارهم حشر الاجساد واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال
 في كتاب الميزان ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ثم قال في كتاب
 المنقذ من الضلال ان اعتقاده هو اعتقاد الصوفية وان امره انما وقف على ذلك
 بعد طول البحث وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفها واما من النظر
 فيها فقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف ان الرأي
 ثلاثة أقسام رأى بشاؤه فيه الجمهور فيصاهم عليه ورأى يكون بحسب ما يخاطب به
 كل سائل مسترشد ورأى به يكون بين الانسان وبين نفسه لا يطلع عليه الا من
 هو شريكه في اعتقاده ثم قال بعد ذلك ولو لم يكن في هذه الالتفات الا ما يشكك
 في اعتقاده الموروث لكني بذلك نفعا فان من لم يشك لم يتطوّر ومن لم يتطوّر لم يصير
 ومن لم يصير في القنّى والحيرة ثم تمل هذا البيت

خذ ما تراه ودع شيا سمعت به في طلعة الشمس ما ينفذ عن رحل

اتمى كتب في القسطنطينية الجبراء وان الصدارة العظمى خلال سنة خمس وسبعين
 ومائة والف وهو المعز (اليهود والنصارى) وهاتان الامتان من كبار اهل الكتاب
 والامة اليهودية اكبر لان الشريعة كانت لموسى عليه السلام وجميع بني اسرائيل
 كانوا متعبدين بذلك مكلفين بالتمزام احكام التوراة والاخيال النازل على المسيح عليه
 السلام لم يتضمن احكاما ولا استعمل حلالا وحراما لكنه رموز وامثال ومواعظ
 ومزاج وما سواها من الشرائع والاحكام فجعلت على التوراة فكانت اليهود لهذه
 القضية لم يتقادوا العيسى عليه الصلاة والسلام وادعوا عليه انه كان مأمورا بعبادة
 موسى وموافقة التوراة فغير وبدل وعدها عليه تلك التغيرات منها تغيير السبت الى
 الاحد ومنها تغيير كل الخنزير وكان حراما في التوراة ومنها الختان والغسل وغير ذلك
 والمسلمون قد ينفوا ان الملتين قد بدلوا وحرقوا ولا يعيسى عليه السلام كان مقرر الما جاء
 به موسى عليه الصلاة والسلام وكلاهما مبشران بتقديم نبينا نبي الرحمة صلوات الله عليه
 وسلامه وقد امرهم بأنهم وانبياء وهم وكما به بذلك وانما بنى اسلافهم الحصون والقلاع
 يشرب المدينة لنصر رسول آخر الزمان قاهرهم وهما بآخرة اوطانهم بالشام الى تلك
 البقاع وذلك قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا

بكفر ربه فلعنة الله على الكافرين وانما الخلاف بين اليهود والنصارى ما كان يرفع
 الحكمة اذ كانت اليهود تقول ليست النصارى على شيء وكانت النصارى تقول
 ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول
 لستم على شيء حتى تقيموا التوراة وما كان يمكنهم اقامتها الا باقامة القرآن وتصكيم
 في الرحمة رسول آخر الزمان فلما ابوا ذلك ضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءت بآفة من
 من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله (اليهود خاصة) من هاد الرجل اى رجيع
 وتاب وانما الرجم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام انا هذان اليك اى رجعتا
 وتضرعنا وهم ائمة موسى عليه السلام وكما هم التوراة وهو اول كتاب نزل من السماء
 اعني ان ما كان نزل على ابراهيم عليه الصلاة والسلام وغيره ما هو مكان يسمى
 كبا بل صحفا وقد ورد في الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق آدم
 بيده وخلق جنة عدن بيده وكتب التوراة بيده فانبت لها اختصاصا آخر سوى
 الكتب وقد اشغل ذلك على اسفار قبذ كرميد الخلق في السفر الاول ثم ذكر الاحوال
 والاحكام والحدود والقصص والمواظع والاذكار في سفر سفر ونزل عليه ايضا الاطواح
 على شبه مختصر ما في التوراة تشغل على الاقسام العملية والعلمية قال عز وجل
 ذكره وكتبناه في الاطواح من كل شيء موعظة لاشارة الى تمام القسم العملي وتفصيلا
 لكل شيء اشارة الى تمام القسم العلمي قالوا ان موسى عليه الصلاة والسلام
 قد افشى باسرار التوراة والاطواح اني يوشع بن نون وصية من بعده ليقضى الى اولاد
 هرون لان الامر كان مشغرا كائنه وبين اخيه هرون عليه السلام اذ قال
 واشرك في امرى وكان هو الوصى فلما مات هرون في حال حياته انتقلت الوصاية
 الى يوشع ودية ليوصلها الى شبر وشبير ابن هرون قرارا وذلك ان الوصاية والامامة
 بعضهما مستقروا وبعضهما متودع واليهود تدعى ان الشريعة لا تكون الا واحدة
 وهي ابتدئت بموسى عليه السلام وتقتب به فلم تكن قبله شريعة الاحدود وعقلية
 واحكام عقلية ولم يميزوا التسخ اصلا قالوا فلا تكون بعده شريعة اخرى لان التسخ
 في الاوامر يبدى ولا يجوز البدء على الله تعالى ومساثلهم تدور على جواز التسخ ومنعه
 وعلى التشبيه ونفيه والقول بالقدر والجهل ويجوز الرجعة واحالتها اما التسخ فكما ذكرنا
 واما التشبيه فلا نعم وجدوا التوراة ملائمة من التشابهات مثل الصورة والمشاغفة
 والتكلم جهرا والتزول على طول وسينا اتقالات الاستواء على العرش استقرارا
 وجواز الرتبة فوق وغير ذلك واما القول بالقدر فمختلفون فيه حسب اختلاف
 الفريضة في الاسلام قالوا ياتون منهم كالمعتزلة فينا والقراون كالجبرية والمشبهة واما
 جواز الرجعة فانما وقع لهم من امرين احدهما حديث عزير عليه السلام اذ اقامته
 الله مائة عام ثم بعثه والثاني حديث هرون اذ مات في التيه وقد نسبوا موسى عليه

السلام الى قتله قالوا حسده لان اليهود كانت اليه اميل منهم الى موسى واختلقوا
 في حال موته ففهم من قال مات وسرجع ومنهم من قال غاب وسرجع واعلم ان التوراة
 قد اشقلت باسرها على دلالات وآيات تدل على ~~صكون~~ شريعة المصطفى صلى الله
 عليه وسلم حقا وكون صاحب الشريعة صادقا لكتهم حرقوه وغربوه وبدلوه وذلك
 اما تحريف من حيث الكتابة والصورة واما تحريف من حيث التفسير والتأويل
 وأظهر هذا كراهيم عليه السلام وابنه اسمعيل ودعاؤه في حقه وفي ذريته وأجاب
 الرب تعالى اني باركت على اسمعيل وأولاده وجعلت فيهم الخير كله وسأظهرهم
 على الامم كلها وسأبعث فيهم رسولا منهم تلوع عليهم آياتي واليهود معقدون بهذه
 القصة الا انهم يقولون اجابه بالملك دون النبوة والرسالة وقد أزمهم أن الملك الذي
 سلمته اهو ملك اسمعيل وحق ام لا فان لم يكن بحق وعدل فكيف عين على ابراهيم عليه
 السلام جعلت في أولاده هو جور وظلم وان سلمته العدل والمصدق من حيث الملك فالملك
 يجب أن يكون صادقا على الله تعالى فيما يدعيه وقوله وكيف يكون الكاذب
 على الله تعالى صاحب عدل وحق اذ لا علم اشد من المكذب على الله عز وجل ففي
 تكذيبه تجوز وفي التجوز يرفع المنة بالنعمة وذلك خلاف ومن العجبان في التوراة
 ان الاسباط من بني اسرائيل كانوا يراجمون القبائل من بني اسمعيل ويعلمون
 ان في ذلك الشعب علما لذيال تشمل التوراة عليه وورد في التوراة ان أولاد اسمعيل
 عليه السلام كانوا يسبون آل الله واهل الله وأولاد اسرائيل آل يعقوب آل موسى
 آل هرون وذلك لسر عظيم وقد ورد في التوراة ان الله تعالى جاء من طور سيناء
 وظهر بسبعه وأعلن بفاران وسبعه جبال بيت المقدس الذي كان مظهره على
 عليه السلام وفاران جبال ييكه التي كانت مظهر المصطفى عليه السلام ولما كانت
 الاسرار الالهية والانوار البائية في الوحي والتنزيل والمنساجة والتأويل على مراتب
 ثلاث مبدا ووسط وكمال والهي شبه المبدا والظهور بالوسط والاعلان بالكمال
 عبر التوراة عن مطلق صبح الشريعة والتنزيل بالهي على طور سيناء وعن طلوع
 الشمس بالظهور على سبعه والبلوغ الى درجة الكمال بالاسنواء والاعلان على
 فاران وفي هذه الكلمة اثبات نبوة المسيح والمصطفى صلى الله عليه وسلم وقد قال
 المسيح في الانجيل ما جئت لابطل التوراة بل جئت لاكملها قال صاحب التوراة
 النفس بالنفس والعين بالعين والاتق بالاتف والجروح قصاص وأقول اذ الطمك
 اخول على خذل الامين فضع له خذل الايسر والشريعة الاخرة وردت بالاحرين
 جميعا أما القصاص ففي قوله تعالى ~~صكتب~~ عليكم القصاص واما العقوبة فبقره
 وأن تمفو أقرب للتقوى في التوراة احكام السماضة الظاهرة العامة وفي الانجيل
 احكام السيامة الباطنة الخاصة وفي القرآن احكام السياستين جميعا ولكم

في المقصد من حجة اشارة الى تحقيق السياسة الطاهرة خذوا من العرفان
 وأعرض عن انبهاهين اشارة الى تحقيق السياسة الباطنة الخاصة وقد قال
 عليه السلام هو أن تعرفوا عن ظلمك وتعطى من حرمك وتصل من قطعك ومن
 العجب ان من رأى غيره يصدق ما عنده ويحكمه ويرقيه من درجة الى درجة كيف
 يسوغ له تكذيبه والنسخ في الحقيقة ليس ابطالاً بل هو تكميل وفي التوراة
 احكام عامة واحكام مخصوصة اما باشخاص واما بزمان واذا انتهى الزمان لم يبق
 ذلك لا محالة ولا يقال انه ابطال وبدء كذلك هو هنا واما السبت فهو أن اليهود
 اذا عرفوا لم ورد التكليف بملازمة السبت وهو يوم أي يوم شخص من الاشخاص
 وفي مقابلة آية حال وجزء أي زمان عرفوا ان الشريعة الاخيرة حق وانما جاءت
 لتقر السبت لا لا يطله وهم الذين عدوا في السبت فمخضرة حاشين وهم يعترفون
 بان موسى عليه السلام بنى يشا وصورة صوراً واشخاصا وبين مراتب الصور
 وأشار الى تلك الرموز ولما قدوا الباب باب حطة ولم يفتحهم التوراة على سنن
 اللصوص خبيثين وانما هي منصرفين واختلقوا فيها وسبب بين فرقة ونحن نذكر منها
 اشهرها واظهرها عندهم ونترك الباقى ههنا (العشائية) نسبوا الى رجل يقال له
 عنان بن داود رئيس الجالوت يخالفون سائر اليهود في السبت والاعياد ويقتصررون
 على اكل الطير والقلب والسجك ويذبحون الحيوان على القفا ويصدقون عيسى
 ابن مريم عليه السلام في مواعظه واثارته ويقولون انه لم يخالف التوراة البتة
 بل قررها ودعا الناس اليها وهو من بني اسرائيل المتعبدون بالتوراة ومن المستعبدين
 لموسى عليه السلام الا انهم لا يقولون بنبوته ورسالته ومن هؤلاء من يقول ان عيسى
 عليه السلام لم يدع أنه نبي من مل وأنه صاحب شريعة نائمة لشرعية موسى بل هو
 من أولياء الله المخلصين العارفين احكام التوراة والانجيل ليس كما يمتزج له عليه وحيا
 من الله عز وجل بل هو جمع اسوالة من مبدئه الى كماله فانما جمعه اربعة من اصحابه
 الحواريين فسكيف يكون. ثم لا قالوا لليهود ظلوه حيث كذبوا ولا ولم يعرفوا بعد
 دعواه وقتلوه آخر ولم يعرفوا بعد محله ومغزاه وقد ورد في التوراة ذكر ايشوع
 في مواضع كثيرة وذلك هو المسيح ولكن لم ترد له النبوة ولا الشريعة الناجية
 وورد بارقليط وهو الرجل العالم وكذلك ورد ذكره في الانجيل فوجب جله على
 ما وجد على أن من ادعى تحقيقه وجد وجد (اليسوية) نسبوا الى عيسى بن اسحق
 ابن يعقوب الاصغاني وقيل اسمه عوفيسذ الوهم أي عابد الله كان في زمان المنصور
 وابدا دعونه في آخر ملك بني امية من وان بن محمد الحارثي تابعه بشر كثير من اليهود
 وادعوا له آيات ومعجزات وزعموا انه لما حارب خط عن اصحابه خطا بعد داس وقال
 أقبروا في هذا الخط فليس يسألكم عدو بل للاح فكان العدو يحمل عليهم حتى اذا بلغوا

الخط رجوعاً عنهم خوفاً من طلمس أو عزيمة رجماً وضعها ثم خرج أبو عيسى من الخط
وحده على فرسه فقاتل وقتل من المسلمين كثيراً وقيل أنه لما حارب أصحاب المنصور
بالري وقتل قتل أصحابه زعم أبو عيسى أنه نبى وأنه رسول المسيح المنتظر وزعم أن
أن للمسيح خمسة من الرسل يأتون قبله واحد بعد واحد وزعم أن الله تعالى كلمه وكافه
أن يخلص بنى اسرائيل من ايدي الامم العاصين والمسلولة الظالمين وزعم ان المسيح
أفضل ولد آدم وأنه اعلى منزلة من الانبياء المخلصين واذ هو رسوله فهو أفضل الكل
أيضاً وكان يوجب تصديق المسيح ويعظم دعوة الراعى ويزعم ان الراعى أياضاً هو المسيح
وحرم في كتابه الذبايح كلها ونهى عن أكل ذي روح على الإطلاق طيراً كان أو بهيمة
وأوجب عشر صلوات وأمر أصحابه بأقامتها وذكر أوقاتها وخالف اليهود في كثير من
أحكام الشريعة الكبيرة المذكورة في التوراة (المقاربة واليونانية) فسبوا إلى
يوزعان رجس من همدان وكان اسمه يوم ذاك يوحنا على الزهد وتكثير الصلاة وينهى عن
المعزوم والابتذال وفيما نقل عنه تعظيم امر الراعى وكان يزعم أن للتوراة ظاهراً وباطناً
وتزليلاً وتأييداً لا خلاف بتزييله عامة اليهود وخالفهم في التشبيه ومال إلى القدر وأثبت
الفعل حقيقة للعبد وقدر الثواب والعقاب عليه وشدد في ذلك ومنهم الموشكائية
أصحاب موشكا على مذهب يوزعان غير أنه كان يوجب الخروج على مخالفيه ونصب
القتال معهم فخرج في تسعة عشر رجلاً فقتل بأحذية قم وذرعن جاعق من الموشكائية
انهم أثبتوا نبوة المصطفى صلى الله عليه وسلم إلى العرب وسائر الناس سوى اليهود
لأنهم أهل مله وكأب وزعمت فرقة من المقارية أن الله تعالى خاطب الانبياء عليهم
الصلاة والسلام بواسطة ملك اختاره وقدمه على جميع الخلائق واستخلفه عليهم قالوا
فكل ما في التوراة وسائر الكتب من وصف الله عز وجل فهو خبره عن ذلك الملك
والافلاحيون أن يوصف البارئ تعالى بوصف قالوا ان الله سبحانه كلهم موسى تكليماً هو
ذلك الملك والشجرة المذكورة في التوراة هو ذلك الملك ويتعالى الرب تعالى أن يكلم
بشر إنكليماً وحمل جميع ما ورد في التوراة من طلب الرؤية وشافته الله وجاء الله
وأطلع الله في الصحاب وكتب التوراة بيده واستوى على العرش قراراً له صورة
آدم وشعر قط وقرعة سوداء وأنه بكى على طرفان نوح حتى رمدت عيناه وأنه ضحك
الجبار حتى بدت نواجذه إلى غير ذلك على ذلك الملك قالوا ويجوز في العادة أن يبعث
ملكاً واحداً من جملة خواصه ويبقى عليه اسمه ويقول هذا هو رسولى ومكانه فيكم
مصحفى وقوله وأمره قولى وأمرى وتظهر عليكم ظهورى وكذلك يكون حال
ذلك الملك وقيل ان ابراهيم قال في المسيح انه هو الله وأنه صفوة العالم اخذ قوله من
هؤلاءهم كانوا قبل ابراهيم بأربعمائة سنة وهم أصحاب زهد وتشف وقيل صاحب
هذه المقالة بنى من اليهودى قرر لهم هذا المذهب وأعلمهم أن الآيات المتشابهة

في التوراة كلها مؤيدة وأنه تعالى لا يوصف باوصاف البشر ولا يشبهه شيأ من
 المخلوقات ولا يشبهه شئ منها وإنما المراد من هذه الكلمات الواردة في التوراة ذلك الملك
 العظيم وهذا كما يحتمل في القرآن الايمان على ايمان ملك من الملائكة وهو كما قال
 الله تعالى في حق مريم عليها السلام وتختافيهما من روحنا وانما السافح جبريل
 عليه السلام حين قتل لها بشرا سويا اليه لها غلاما زكيا (السامرة) هؤلاء
 قوم يسكنون بيت المقدس وقرى من أعمال مصر يتعسفون في الطهارة أكثر من
 نساء سائر اليهود واثبتوا نبوة موسى وهرون ويوشع بن نون عليهم السلام وأنكروا
 نبوة من بعدهم رأسا لانييا واحدا وقالوا التوراة ما بشرت الابني واحدا يأتي من
 بعد موسى يصدق ما بين يديه من التوراة ويحكم بحكمها ولا يخالفها البتة وظهر
 في السامرة رجل يقال له الغان ادعى النبوة وزعم انه هو الذي بشر به موسى عليه
 السلام وانه هو الكوكب الذي ورد في التوراة انه بضئ وضوء القمر وكان
 ظهوره قبل المسيح عليه السلام بقرب من مائة سنة واختلفت السامرة الى
 دوستانية وهم الاثانية والى كوشانية والدوستانية معناها الفرقة المنفرقة
 الكاذبة والكوشانية معناها الجماعة الصادقة وهم يقررون بالآخرة والثواب
 والعقاب فيها والدوستانية تزعم ان الثواب والعقاب في الدنيا وبين القريتين
 اختلاف في الامم والشرايع وقبلتهم جبل يقال له عزيم بين بيت المقدس
 ونابلس وهو الطور الذي كلم عليه موسى عليه السلام بقول داود عليه السلام
 الى ايليا بنى البيت ثمة وخالف الامر والسامرة توجهوا الى تلك القبلة دون سائر
 اليهود ولقمتهم غيرة اليهود زعموا ان التوراة كتبت بلسانهم وهي قرية من العبرانية
 فنقلت الى السريانية فهذه الاربع فرقهم الكبار والنسبت منهم الفرق الى احدى
 وسبعين وهم باسمهم اجمعوا على ان في التوراة بشارة بواحد بعد موسى وانما اقترعهم
 اما في تعيين ذلك الواحد أو في الزيادة على الواحد وذكر المسيح وآثاره ظاهر
 في الاسفار وتروج واحد في آخر الزمان هو الكوكب المضي الذي يشرق الارض
 بنوره أيضا متفق عليه واليه ودعوا على انتظاره والسبت يوم ذلك الرجل وهو الاستواء
 بعد الخلق وقد اجعت اليهود ان الله تعالى لما فرغ من خلق السموات استوى على
 عرشه مستقيما واضعا احدى رجليه على الاخرى فسالته فرقة منهم ان الستة الايام
 هي ستة آلاف سنة فان يوما عند الله كالف سنة مما يعد بالساعة القمري وذلك هو
 ما مضى من لدن آدم الى يومنا هذا وبه يتم الخلق ثم اذا بلغ الخلق الى النهاية ابتداء
 الامر ومن ابتدا الامر يكون الاستواء على العرش والفرارغ من الخلق وليس
 ذلك أمرا لكن ومضى بل هو في المستقبل اذا عددنا الايام بالالوف (النصاري) امة
 المسيح عيسى بن مريم عليه السلام وهو المبعوث حقا بعد موسى عليه الصلاة

والسلام المبشرة في التوراة وكانت له آيات ظاهرة ونبات زاهرة مثل احياء الموتي
وابراء الاكس والابرس ونفس وجوده وفطرته آية كاملة على صدقه وذلك حصوله
من غير نقطة سابقة ونطقه من غير تعليم سالف وجميع الانبياء بلاغ وحكم عند اربعين
سنة وقد اوحى اليه انطا في المهد ووحى اليه ابلاغا عند الثلاثين وكانت مدة
دعوته ثلاث سنين وثلاثة اشهر وثلاثة ايام فلما رفع الى السماء اختلعت الحواريون
وغيرهم فيه وانما اختلافاتهم تعود الى امرين احدهما كيفية نزوله واتصاله بانه
وتجسد الكلمة والثاني كيفية صعوده واتصاله باللائكة وتوحد الكلمة اما الاول
فتعصوا بتجسد الكلمة ولهم في كيفية الاتصال والتجسد كلام ففهم من قال اشرق
على الجسد اشرق النور على الجسم المشرق ومنهم من قال انطبع فيه انطباع النقص
في الشبهة ومنهم من قال ظهر به ظهور الروحاني بالجسماني ومنهم من قال تدرع
اللاهوت بالنسوت ومنهم من قال ما زجت الكلمة بجسد المسيح بمزجة البين
الماء واقتوا لله تعالى اقانيم ثلاثة قالوا البارئ تعالى جوهر واحد بالجوهريه ثلاثة
بالاقتومية ويعنون باسم الاقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم والاب والابن
وروح القدس وانما العلم تدرع وتجسد دون سائر الاقانيم وقالوا في الصعود انه قتل
وصلب قتله اليه وحده حسدا وبغيا وانكارا لنبوته ودرجته لكن القتل ما ورد
على الجزء اللاهوتي وانما ورد على الجزء الناسوتي قالوا وكما الشخص الانساني في
ثلاثة اشياء نبوة وامامة وملكية وغيره من الانبياء كانوا موصوفين بهذه الخصال
الثلاث او بعضها والمسيح عليه السلام درجته فوق ذلك لانه الابن الوحيد فلا تقدير
ولا قياس له الى غيره من الانبياء وهو الذي به غفر ذنوب آدم عليه السلام وهو الذي
يحاسب الخلق ولهم في النزول خلاف ففهم من يقول ينزل قبل القيامة فكما
قال اهل الاسلام ومنهم من يقول انه لا ينزل في الايام الحساب ومنهم من قال
ان له نزولا وهو بعد ان قتل وصلب نزل ورأى شخصه شععون الصفا فكلهم واوصى
اليه ثم فارق الدنيا وصعد الى السماء وحسب سكان وصيه شععون الصفا وهو افضل
الحواريين علما وزهدا وادبا غير ان بولس شوش امره وصيه بنفسه شر بكا وغير
اوضاع عليه يعلم الحكمة وخطبه بكلام الفلاسفة وشوش خاطره ورأيت رسالة لبولس
كتبها الى اليونانيين انكم تظنون ان مكان عيسى عليه السلام مكان سائر الانبياء
بل انما مثله مثل ملك كبر داق وهو الملك الذي كان ابراهيم عليه السلام يعطى اليه
العشور فكان يبارك على ابراهيم ويمسح برأسه ومن العجب أنه نقل في الانجيل أن
الرب تعالى قال انك انت الابن الوحيد ومن كان الوحيد كيف يمثل به واحد من
البشر ثم ان اربعة من الحواريين اجتمعوا وجمع كل واحد منهم جمعا لا يحيل وهم مق
ولو قوا ومارقوس ويوحنا واثنا الانجيل متى انه قال اني ارسلكم الى الامم كما ارسلني ابي

اليكم فاذهبوا وابعثوا الام باسم الاب والابن وروح القدس وفاتحة انجيل يوحنا
 على القديم الا ان قد كانت الكلمة وهوذا الكلمة كان عند الله والله هو كاي
 الكلمة وكل كان يسده ثم افرقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة ويكرهونهم ثلاثة
 المللكانية والقسطورية واليعقوبية وانتسبت منهم الالبانية والبيلاسية
 والمقدونية والسالبية والبطريوسية والبولسية الى سائر الفرق (المللكانية)
 اصحاب ملكا الذي ظهر بالروم واستولى عليهم معظم الروم ملكانية قالوا ان الكلمة
 اتحدت بجسد المسيح وتدرست بناسوته ويعنون بالملكة اقنوم العلم ويعنون بروح
 القدس اقنوم الحياة ولا يسمون العلم قبل تدرسه به انسابل المسيح مع ما تدع به ابن
 فقال بعضهم ان الكلمة ما زجت جسدا المسيح كما مزج النهر الماء أو الماء اللبن وصرحت
 الملكانية بأن الجوهر غير الاثني وذلك كالمصوف والصفة وغير هذا صرحوا
 بالثبات الثلاث وأخبر عنهم القرآن لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقالت
 الملكانية المسيح ناسوت كلي لا يرقى وهو قديم اثنى من قديم وقد ولدت مريم عليها
 السلام الهما ارباوا واقتل والغلب وقع على الناسوت واللاهوت معا وأطلقوا لفظة
 الابوة والبنوة على الله مزوجين وعلى المسيح لما وجدوا في الانجيل حيث قال انك
 انت الابن الوحيد حيث قال شمعون الصفا انك ابن الله حقوا لعل ذلك من مجاز للغة
 كما يقال لطلاب الدنيا ابناء الدنيا ولطلاب الآخرة ابناء الآخرة وقد قال المسيح
 عليه السلام للفراريين اني اقول لكم احبوا اعداءكم وركبوا على لا عنكم واحسنوا
 الى مبغضكم وصلوا على من يؤذيكم لكي تكونوا ابناء ابيكم الذي في السماء الذي
 يشرق شمسه على الصالحين والنجرة وينزل قطره على الابرار والاثمة تكونوا نامين
 كما ان اباكم الذي في السماء نام وقال انظر واحد فاقهكم فلاته طوه قد ام الناس
 اتراؤهم فلا يكون لكم اجر عند ابيكم الذي في السماء وقال حين كان يصب اذهب
 الى ابي وايسكم ولما قال اريوس القديم هو الله والمسيح مخلوق اجتمعت البطارقة
 والاساقفة في بلدة قسطنطينية بمحضر من ملكهم وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا
 واتفقوا على هذه الكلمة اعتقادا ودعوة وذلك قولهم نؤمن بالله الواحد الاب مالم
 كل شيء صانع مانري وبالاخرى الواحد الابن وبالاخرى الواحد الابن وبالاخرى الواحد الابن
 الخلاق كلها وليس بمصنوع الحق من الحق من جوهر ابيه الذي يسده القيت
 العوالم وكل شيء الذي من اجلنا ومن اجل خلاصنا تول من السماء وتجسد من روح
 القدس وولد من مريم البتول وصب ايام فيلاطوس ودفن ثم قام في اليوم الثالث
 وصعد الى السماء وجلس عن يمينه وهو مستعد للمجي نارة وأخرى القضاء بين
 الاموات والاحياء ونؤمن بروح القدس الواحد بروح الحق الذي يخرج من ابيه
 ويعبودية واحدة للفران الخطايا وجماعة واحدة قدسية مسيحية باثليقية رقيام

أبدتسا وبالجملة الدائمة أبد الآبدين هذا هو الاتفاق الأول على هذه الكلمات وقبه
 إشارة إلى حشر الأبدان وفي التصاري من قال بحشر الأرواح وقال إن عقابة الأشرار
 يوم القيامة غم وحزن الجهل وعاقبة الاختيار سرور وفرح العلم وأنكر وأن يكون
 في الجنة نكاح وأكل وشرب وقالت طائفة منهم إن الله تعالى وعد المطيعين ونوعه
 العاصين ولا يجوز أن يختلف الوعد لأنه لا يليق بالكريم لكن يختلف الوعد فلا يعذب
 العصاة ويرجع إلى سرور وسعادة وعم هذا في الكل إذا لعقاب الأبدى لا يليق بالجوهر
 الأولي (المنطوية) أصحاب لسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون وتصرف
 في الاناجين يحكم وأبه وضاقته اليهم إضافة المعتزلة إلى هذه الشريعة قال إن الله
 تعالى واحده أقاليم ثلاثة الوجود والعلم والحياة وهذه الأقاليم ليست زائدة على الذات
 ولا هي هروا متحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لا على طريق الامتزاج كما قالت
 الملكية ولا على طريق الظهور به كما قالت العقوبية ولكن كل شرار الشمس في كوة
 أو على باور وظهور النفس في الختام وأشبه المذاهب بذهب نسطور في الأقاليم
 أحوال أبي هاشم فإنه يثبت خواص مختلفة لشي واحد يعنى بقوله هو واحد
 بالجوهري أي ليس مركب من جنس بل هو بسيط واحد يعنى بالحياة والعلم أقنومين
 جوهرين ثم فسر العلم بالنطق والكلمة ويرجع منتهى كلامه إلى إثبات كونه تعالى
 موجودا حيا مطلقا كما تقوله الفلاسفة في حد الإنسان إلا أن هذا ما معاني تغاير
 في الإنسان لكونه مركبا وهو جوهر بسيط غير مركب وبعضهم ثبت لله تعالى
 صفات أخرى بخلاف القدرة والارادة ونحوه مما لم يجعلوها أقاليم كما جعلوا الحياة
 والعلم أقنومين ومنهم من أطلق القول بأن كل واحد من الأقاليم الثلاثة حتى ناطق الله
 وزعم الباقون أن اسم الله يطلق على كل واحد من الأقاليم وزعموا أن الابن لم يزل
 متولدا من الآب وانما تجسد وانما تجسد المسيح حين ولدوا الحدث راجع إلى الجسد
 والناسوت فهو الله وانما اتحد أو هما جوهران أقنومان طبيعيان جوهر قديم
 وجوهر محدث الله قائم وإنسان تام ولم يبطل الاتحاد قدم التقديم ولا حدوث الحدث
 لكنهما صارا مسيحا واحدا مشبهة واحدة ويرى كذا الطبيعة مكان الجوهر ومكان
 الأقنوم شخصان أو أقنوم في القتل والصلب أيضا فقول الملكية والعقوبية
 قالوا إن القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته لأن الله لا يتحد
 إلا لآدم وبوطنيوس ولوى السيماسطى يقولون إن الله واحد وإن المسيح ابتدئ منه
 ومن مريم عليها السلام وأنه عبد صالح مخلوق إلا أن الله تعالى شرفه وكرمه
 بطاعته وسماعه لينا على التيق لآعلى الولادة والاقتصاد والنسطورية قوم يقال لهم
 المصلين قالوا في المسيح مثل ما قال نسطور إلا أنهم قالوا إذا اجتهد الرجل في العبادة
 وتركة التغذي بالعم والدسم ورفض الشهوات النفسانية الحيوانية تصفى جوهره

هجر يتلخ من سكوت السماء ويرى الله جهره ويتكشف له ملك الغيب فلا يمتنع عليه
 خافية في الارض ولا في السماء ويرى من يتقى التشديد ويثبت القول بالقدر
 خيره وشرو من العبد كما طالت القدرة (البعقوية) أصحاب بعقوب قالوا بالاقانيم
 الثلاثة كما ذكرنا الانهم قالوا اقلبت الكلمة لجواردها فصار الاله هو المسيح وهو
 الطاهر يحده بل هو هو وعندهم أخبرنا القرآن الكريم لقد كفر الذين قالوا
 ان الله هو المسيح بن مريم فمنهم من قال المسيح هو الله ومنهم من قال ظهر الملائكة
 بالناسوت فصاروا ناسوت المسيح مظهر الحق لاعلى طريق حلول جزء فيه ولا على سبيل
 اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة بل صار هو هو وهذا كما يقال ظهر الملك بصورة
 انسان وظهر الشيطان بصورة حيوان وكما أخبر التنزيل عن جبريل عليه السلام
 فقتل له ابشرا سويا وزعم أكثر البعقوية أن المسيح جوهر واحد اقنوم واحد الاله
 من جوهرين ورجعا قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين جوهر الاله القديم وجوهر
 الانسان المحدث تزكيا كما ركب النضر والبدن فصارا جوهر واحد اقنوم واحد
 وهو انسان كله والاله كله فيقال الانسان صار الها ولا ينعكس فلا يقال الاله صار
 انسانا كالخمعة تلوح في النار فيقال صارت الخمعة نارا ولا يقال صارت النار
 خمعة وهي في الحقيقة نار مطلقه ولا خمعة مطلقة بل هي جرة وزعموا ان الكلمة
 اتحدت بالانسان الجزئي لا الكلي وربة ساعبروا عن الاتحاد بالامتزاج والادراع
 والحلول كقول صورة الانسان في المرأة الجسدية وأجمع أصحاب التثنية كلهم على
 أن القديم لا يجوز أن يتحد بالمحدث الا أن الاقنوم الذي هو الكلمة اتحدت دون سائر
 الاقانيم واجمعوا على أن المسيح عليه السلام ولد من مريم عليها السلام وقتل وصلب
 ثم اختلفوا في كيفية ذلك فقالت الملكانية والبعقوية ان الذي ولدت مريم هو الاله
 فالملكانية لما اعتقدت أن المسيح ناسوت كلي أنزل قالوا ان مريم انسان جزئي والجزئي
 لا يلد الكلي وانما ولده الاقنوم القديم والبعقوية لما اعتقدت أن المسيح عليه السلام
 جوهر من جوهرين وهو الاله وهو المولود قالوا ان مريم ولدت الها تعالى الله عن
 قولهم علوا كبيرا وكذلك قالوا في القتل انه وقع على الجوهر الذي هو من جوهرين
 قالوا لو وقع على أحدهما لبطل الاتحاد وزعم بعضهم أنه أثبت وجهين للجوهر القديم
 فالمسيح قديم من وجه محدث من وجه وزعم قوم من البعقوية ان الكلمة لم تأخذ من
 الكلمة شيئا لكنها صارت لها كلمة بالميزاب وما ظهر من شخص المسيح عليه السلام هو
 كالحيال والصورة في المرأة والاذا كان جسما متجسما كشيئا في الحقيقة وكذلك القتل
 والصلب انما وقع على الخيال والحسبان وهو لا يقال لهم الابلية وهم قوم بالشأم
 (والارمنية) قالوا وانما صلب الاله من أجلنا حتى يخلصنا وزعم بعضهم أن الكلمة
 كانت تدخل جسم المسيح عليه السلام أحيانا فتصدر عنه الايات من احياء الموتى

وبراء الاكله والابرص وتفرقه في بعض الاوقات فردد عليه من الالام والادوياع
 ومنهم بليارس وأصحابه وحكي عنه أنه كان يقول اذا صار الناس الى الملكوت الاعلى
 اكلوا الفسنة وشربوا ناكوا ثم صاروا الى النعيم الذي وعدهم اربوس وكلها راحة
 ولقد توسر ولا اكل فيها ولا شرب ولا نكاح وزعم مقدانيوس أن الجورجر القديم
 اُقتنم من حسب أب وابن والروح مخلوق وزعم سيالوس أن القديم جوهر واطلاقاً للثلاث
 واحدة ثلاث خواص واتخذ بكنيته مجسد عيسى ابن مريم عليهما السلام وتكلم
 اديوس أن الله واحد سماه اياه وأن المسيح كلمة الله وابنه على طريق الاسطفاء وهو
 مخلوق قبل خلق العالم وهو خالق الاشياء وزعم أن الله رؤساء خلقه أكبر من سائر
 الارواح وانها واسطة بين الاب والابن تؤدي اليه الوحي وزعم أن المسيح ابتداء
 جوهر لطيف روحاني خالص غير متركب ولا مزوج بنسب من الطبايع وانما تدعى
 بالطبايع الاربع عند الاتحاد بالجسم المأخوذ من مريم وهذا اديوس قبل الفرق
 الثلاث تبتروا منه فخالقهم اياه في المذهب الى هنا من كتاب الملل والنحل لعمد بن عبد
 الكريم الشهرستاني رحمه الله في الملل والنحل (نسطور) رأس هذه الفرقة كان في زمن
 المأمون وهذا مخطأ فيه المؤرخون بل هو قديم قبله كما في الكامل ولما سلمه صاحب
 الكشف ورأى ما ردد على هذا من أن نصارى نجران في هذه القصة قبل خلق المأمون
 أو له بأن المراد أنه كان على مذهب قديم أظهره نسطور ونصره قسب اليه الا ان
 قاله جميع متأخريه ومسماه متقدماً من حاشية الشهاب على اليساري في سورة الكهف
 عند تفسيره قصة أصحاب الكهف * (مناظرة الامام نجر الدين الرازي عليه الرحمة
 مع نصراني جوارزم) ذكره في تفسيره الكبير منذ تفسير آية المباهلة قال اتفق اثنى
 لما كنت جوارزم أخبرني أنه جاء نصراني يدعى علي الصديق والتعظيم في مذهبهم
 فذهبت اليه فشرعنا في الحديث فقال لي ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه
 وسلم فقلت له كان نقل اليكم ظهور الخوارق على يدموسي وعيسى وغيرهما من
 الانبياء عليهم السلام نقل البناظهور والخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم فان
 ردوا التواتر وما قبلناه فكيف قد قلنا ان المعجزة لا تدل على الصدق فيثبت بطلان
 نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بمعجزة التواتر فقد اعترفنا بدلالة المعجزة
 على الصدق ثم انهما حاصلان في حق محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الاعتراف قطعا
 بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنه عند الاستواء في الدليل لا يثبت الاستواء
 في حصول الدلول فقال النصراني أما لا أقول في عيسى أنه كان نبيا بل أقول أنه كان
 الها فقلت الكلام في النبوة لا بد وأن يكون مسبوقا بمعرفة الاله وهذا الذي نقوله
 باطل ويدل عليه وجوه الاول أن الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته
 بحيث لا يكون جسماء ولا متعيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا النقص البشري

الجسماني الذي وجد به أن كان معدوماً وقتل على قولكم بغيره كان جسماً كان جسماً
 أو لا ثم صار ثم عرّاه ثم صار شاباً وكان يأكل ويشرب ويحدث ويستم ويسقط قطرات
 تعترف بديانة العقول أن الحدث لا يكون قد عينا والمحتاج لا يكون غنياً والممكن
 لا يكون واجباً والمتغير لا يكون دائماً الوجه الثاني في إبطال هذه المقالة أنكم
 تعترفون بأن الهمود أخذوه وصلبوه وتركوهم على الخشبة وقد من قوا أعضائه
 وأنه كان يحال في الهرب منهم وفي الاختفاء عنهم وبين ما ملوه بتلك المعاملات
 أظهر الجرح الشديد فإن كان الها أو كان الاله حلاً فيه أو كان جزءاً من الاله حلاً فيه
 فلم يذفعهم عن نفسه ولم يهلكهم بالكلية وأى حاجة به إلى اظهار الجرح منهم
 والاحتفال في القرايمتهم وبأنه انفي لا تعجب جداً أن العاقل كيف يليق به أن يقول
 هذا القول ويعتقد في محضته فكأن أن يكون بديهة العقل شاهدة بفساده والوجه
 الثالث هو أنه ما إن يقال بأن الاله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد أو يقال
 حل الاله بكيته فيه أو حل بعض الاله أو جزء منه فيه والاقسام الثلاثة باطلة أما الأول
 فلا أن الاله العالم لو كان هو ذلك الجسم لحن قتله اليهود وكان ذلك قولاً بأن اليهود قتلوا
 الاله العالم فكيف بقي العالم بعد ذلك بغيره ثم إن أشد الناس ذللاً ولامعة اليهود والاله
 الذي يقتله اليهود في غاية العجز وأما الثاني أن الاله بكيته حل في هذا الجسم وإن كان
 جسماف هو أيضاً باطل لأن الاله إن لم يكن جسمافاً ولا عرضاً امتنع حلاؤه في الجسم
 وإن كان جسمافاً فيكون حلاؤه في جسم آخر عبارة عن اختلاط أجزاءه بأجزاء
 ذلك الجسم وذلك يوجب التفرق في أجزاء ذلك الاله وإن كان عرضاً كان محتسباً إلى
 المحل وكان الاله محتسباً إلى غيره وكل ذلك سخف وأما الثالث وهو أنه حل فيه بعض
 من أبعاض الاله أو جزء من أجزائه فذلك أيضاً محال لأن ذلك الجزء إن كان معتبراً
 في الالهية فعند انفصاله عن الاله وجب أن لا يبقى الاله الها وإن لم يكن معتبراً في تحقق
 الالهية لم يكن جزءاً من الاله فثبت فساد هذه الاقسام فكان قول النصارى باطلاً
 الوجه الرابع في بطلان قولهم ما ثبت بالتواتر أن عيسى عليه السلام كان عظيم
 الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاحتج ذلك لأن الاله لا يعبد نفسه
 فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور رد الاله على فساد قولهم ثم قلت للنصراني وما الذي
 دل على كونه الها فقال الذي دل عليه ظهور الجباب عليه من احياء الموق
 وإبراهيم الاكبر والابرس وذلك لا يمكن حسوله الا بقدرته الاله فقلت له هل تسلّم أنه لا يلزم
 من عدم الدليل عدم المدلول أو لا فإن لم تسلّم لزمك من ثنى العالم في الازل في الصانع
 وإن تسلّم أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فأقول ما جاوزت حلول الاله في بدن
 عيسى عليه السلام فكيف عرفت أن الاله ما حل في بدني وبدنك وفي بدن كل حيوان
 ونبات وجماد فقال القسوق ظاهر وذلك لأنني إنما حكمت بذلك الحلول لأنه ظهرت

تلك الأفعال الجبسية عليه والأفعال الجبسية ما ظهرت على يدي وعلى يدك فعلنا
 أن ذلك الحلول ههنا مفقود فقلت له الآن عرفت أنك ما عرفت معنى قولي أنه لا يلزم
 من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لأن ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الآله
 في بدن عيسى فعدم ظهور الخوارق متى ومنك ليس فيه إلا أنه لم يوجد ذلك الدليل
 فإذا بينا أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق
 متى ومنك عدم الحلول في حق وفي حجة بل في حق الجلب والسنور والفتور
 أن هذا يؤيد القول به إلى تجويز حلول ذات الله في بدن الجلب والفتور في طينة
 النخلة والركب كذا الويه للنحاس أن طينة العصا حية بعد في العقل من إعادة
 الميت حيا لأن المشاكلة بين بدن الحى وبين بدن الميت أكثر من المشاكلة بين الخسبة
 وبين بدن الثعبان فإذا المالم يوجب قلب العصا حية كون موسى عليه السلام الهما
 ولا يشك في أن لا يدل إحياء الموتى على الإلهية كأن ذلك أولى وعند هذا انقطع
 النصراني ولم يبق له كلام انتهى بعبارة رحمه الله تعالى (قال الامام الرازي)
 في التفسير الكبير عند قوله تعالى وما قتلوه وما حللوه ولكن شبه لهم وإن الذين
 اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن اعلم أن في قوله تعالى وإن
 الذين اختلفوا فيه لفي شك منه الا قولهم النصارى وذلك لانهم بأسرهم متفقون على
 أن اليهود قتلوه الآن يارفرق النصارى ثلاثا السطورية والمكائنية واليهودية
 أما السطورية فقد زعموا أن المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته وأما
 الحكماء يمتصرون ما يقرب من هذا القول قالوا لانه ثبت ان الانسان ليس عبادة
 هذا الهيكل بل هو اما جسم شرى فمفسد في هذا البدن واما جوهر روحاني في ذاته
 مدبر لهذا البدن فالقتل انما ورد على هذا الهيكل وأما النفس التي هي في الحقيقة
 عيسى فالقتل ما ورد عليه لا يقال فكل انسان كذلك فالوجه في هذا التخصيص
 لأن تقول ان نفسه كانت قدسية ملوثة شديدة الاشرار بالانوار الالهية فطيلة القرب
 من أرواح الملائكة والنفس لما كانت كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخریب
 البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تنقلص الى فصحة السموات وأورعالم
 الجلال فتعظم جهتها وسعادتها هناك ومعلوم أن هذه الأحوال غير حاصلة للكلم
 انسان بل هي غير حاصلة من مبدأ خلق آدم عليه السلام الى قيام القيامة الا
 لخاصة قليلين فهذه هي الفائدة في تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة
 وأما المكائنية فخالو القتل والصلب وصل الى اللاهوت بالاحسان والشعور
 لا بالباشرة وقالت النعويية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذي هو جوهر متوحد
 من جوهرين فهذه هو شرح من ذهب النصارى في هذا الباب وهو الماردية وإن
 الذين اختلفوا فيه لفي شك منه والقول الثاني أن المراد بالذين اختلفوا فيه هم اليهود

فيهم بهمان الاول أنهم لم يلقوا الشخص المشبه بـ كان الشبه قد اتى على وجهه ولم
 يلق عليه شبه جسد عليه السلام فلما اتوا ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى
 والجسد جسد غيره الثاني قال السدي ان الهمود حبوا عيسى مع بشر فعين
 الخواريزم في بيت فدخل عليه رجل من الهمود ليضربه ويقتله فأتى الله شبه عيسى
 عليه ووقع عيسى الى السماء فآخذوا ذلك الرجل وقتلوه على أنه عيسى ثم قالوا
 ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان هذا صاحبنا فأين عيسى فذلك
 اختلافهم فيه انتهى بعبارة رحمه الله قوله تعالى وبكلم التام في المهد وكهلا
 قال أبو سلمة معناه أنه يتكلم حال كونه في المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة
 واحدة وذلك لاشك أنه غاية في المعجزة وأنه كبرت النصارى كلام المسيح عليه
 السلام في المهد واحتجوا على صحة قولهم بأن كلامه في المهد من أعجب الامور
 وأغربها ولاشك أن هذه الواقعة لو وقعت لوجب أن يكون وقوعها في حضور الجمع
 العظيم الذين يحصل القطع واليقين بقولهم لأن تخصيص هذا المعجز بالواحد والاثنين
 لا يجوز متى حدثت الواقعة العظيمة جدا عند حضور الجمع العظيم فلا بد وأن تتوفر
 الدواعي على النقل فيكون ذلك بالفاحة التواتر واخفا ما يكون بالغامض التواتر
 متمنع وأيضا فلا يمكن ذلك كان الاخفاء ههنا متمنعا لان النصارى بالغوا
 في افراط محبة الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك يمتنع أن يسي في اخفاء
 مناقبه وفضائله بل ربما جعل الواحد اتفاقا ثبت أنه لو كانت هذه الواقعة موجودة
 لكان أولى الناس بعرفتها النصارى ولما أطلقوا على اتككاره ههنا أنه ما كان
 موجودا البته وأجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلام
 في المهد انما كان دلالة على براءة حال أمه مريم عليها السلام من الفاحشة وكان
 الحاضرون جميعا قليلا فالسامعون لذلك الكلام كفاوا جميعا قليلا أيضا ولا يعد
 في مثلهم التواطؤ على الاخفاء ويتقيدون أن لم يذكروا ذلك الا أن غيره كانوا يكذبونهم
 في ذلك ونسبوا منهم الى البهت فهم أيضا قد سكتوا هذه الالة فلاجل هذه الاسباب
 بقى الامر مكتوما مخفيا الى أن أخبر الله عز وجل محمد صلى الله عليه وسلم وأيضا ليس
 كل النصارى يشكرون ذلك فانه نقل أن جعفر بن أبي طالب لما قرأ على النجاشي سورة
 مريم قال النجاشي لا تفاوت بين واقعة عيسى وبين المذكور في هذا الكلام بذرة الى
 هنا ملخصا من التفسير الكبير قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
 في تفسير قول النصارى ثالث ثلاثة طريقان الاول قول المفسرين وهو أنهم أرادوا
 بذلك أن الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة والذي يؤكده ذلك قوله تعالى المسيح آتيت
 قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة أي أحد ثلاثة آلهة
 أو واحد من ثلاثة آلهة والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم وما من اله

الاله واحد وعلى هذا التقدير في الآية اضمارا لانه حذف ذكر الالهة لان ذلك معلوم
 من مذهبهم قال الواحدى لا يكفر من يقول ان الله ثالث ثلاثة اذ الم برده ثالث ثلاثة
 آلهة فانه ما من شيتين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله تعالى ما يـكون من شجوى ثلاثة
 الالهوا ربهم ولا خمسة الالهوا سدسهم والطريق الثاني ان التكليف ~~حسب~~ كواعن
 النصارى انهم يقولون ان البارى جوهر واحد ثلاثة اقسام أب وابن وروح القدس
 وهذه الثلاثة الاله واحد كما ان الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة ونحوها
 بالاب الذات والابن الكلمة وبالروح الحياة فثبتوا الذات والكلمة والحياة قواوا ان
 الالكلمة التي هي كلام الله تعالى اختلطت بعيسى عليه السلام اختلاطا ملائكة
 بالخرأ واستحاط الماء بالبن وزعموا ان الاب والابن والروح والاله والكل الاله
 واحد واعلم ان هذا معلوم الميطلان يديه العقل لان الثلاثة لا تكون واحد او الواحد
 لا يكون ثلاثة ولا يرى في الدنيا مقالة أشد فسادا وأظهر بطلانا من مقالة النصارى
 وما من الاله الا الله واحد في من قولان الاول انها صلبة دائمة والتقدير وما من الاله الا الله
 واحد والثاني انها عقيدة معنى الاستغراق والتقدير ما في الوجود من هذه الحقيقة الا فرد
 واحد من التفسير الكبير قوله تعالى أنت قلت للناس اتخذوني وأبى الهين من دون
 الله فيه سؤالا ان أحدهما أن الاستغناء لا يليق بعلام الغيوب وثانيهما أنه تعالى كان
 عالما بأن عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريرهم
 فنقول ان أحد امن النصارى لم يذهب الى القول بالهبة عيسى ومريم مع القول ببنى
 الهية الله تعالى فكيف يجوز أن ينسب هذا القول اليهم مع ان أعدائهم لم يقل به
 والجواب عن الاول انه استغناءهم على سبيل الانكار والجواب عن السؤال الثاني أن
 الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون أن خالق المجيزات التي ظهرت على يد عيسى
 ومريم عليهما السلام هو عيسى ومريم والله تعالى ما خلقها البتة واذا كان كذلك
 فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المجيزات هو عيسى ومريم والله تعالى لم يخلقها
 فصح انهم اعتقدوا في حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم الهين لذلك الشيء مع أنه
 تعالى ليس الهاله فصحب هذا التأويل هذه الحكاية والرواية من التفسير الكبير بعبارته
 (المحكم) المتقن يقال بناء محكم أى متقن لا وهاء فيه ولا خلل وما أحكم المراد به
 قطعاً ولا يحتمل من التأويل الاوجه اربعة كما أن التشابه ما اشتبه منه مراد التكلم
 على السامع لاحتماله وجوها مختلفة وقيل المحكم ما عرف المراد منه اتمام الظهور
 واتباع التأويل (التشابه) ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال
 والحروف المقطعة في أوائل السور ومن التشابه ايراد القصة الواحدة في هورشتى
 وفواصل مختلفة في التقديم والتأخير والزيادة والتكرار والتعريف والتشكيك والجمع
 والافراد والادغام والفك وتبديل حرف بحرف آخر وقيل المحكم ما لا يتوقف

معرفة على البيان والمتشابه ما لا يرجح بيلته وعن حكيمته وغيره أن الحكم هو الذي
يصل به والمتشابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل قال الطيبي المراد بالحكم ما انضغ
معناه والمتشابه بخلافه لأن اللفظ الذي يقبل معنى أما أن يحتمل غيره أو لا المتشابه النص
والأول أما أن تكون دلالة على ذلك الغير أرفع أو لا الأول هو الظاهر والثاني
أما أن يكون متساوي الدلالة أولا الأول الجمل والثاني الموقول فالمتشابه بين النص
والظاهر هو الحكم وبين الجمل والموقول هو المتشابه وقال بعضهم اللفظ إذا ظهر
المراد منه فإن لم يحتمل النسخ فحكم والا فان لم يحتمل التأويل ففسر والا فان سبق
الكلام لأجل ذلك المراد فنص والافتتاح وإذا خفي فإن خفي لعارض أي لغير
الصيغة فخفي وإن خفي لنفس الصيغة فأدرى عطف فشكل أو نفي فعمل أو لم يدرك
أصلا فتشابه فالظاهر هو ما انكشف وانضغ معناه السامع من غير تأويل وتأمل
ونفكر كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا الذي لا يظهر المراد منه
الأبطل والنص ما فيه زيادة ظهور سبق الكلام لأجله وأريد بالاسماع ذلك باقتران
صيغة أخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا وسبق هذا
النص للتفرقة بينهما وهو المراد بالاسماع لأن الكفرة كانوا يذهبون المماثلة بينهما
فورد الشرع بالتفرقة فالأية ظاهرة من حيث أنه ظهر بها إباحة البيع وتحريم
الربا وإسماع الصيغة من غير قرينة فنقص في التفرقة بينهما حيث أريد بالاسماع ذلك
بقرينة دعوى المماثلة والمشكل على خلاف النص وهو اللفظ الذي أشبه المراد منه
بجيت لا يوقف على المراد منه مجزئ التأمل والمفسر اسم لظاهر المكشوف الذي
انضغ معناه والنص والظاهر والمفسر سواء من حيث اللفظ والجمل ما لا يوقف على
المراد منه إلا بيان من جهة المتكلم فهو قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فإنه يحمل
في ماهية الصلاة ومقدار الزكاة والمتشابه اسم متساويين المتساويات يتناولها على
البدل وإذا تعين بعض وجوه المتشابه بدليل غير مقطوع به وهو الرأي والاجتهاد فهو
موقول ومتى أريد بالمتشابه والمشكل أو الجمل بعض الوجوه قطعا يسمى مفسرا ثم إن
المتشابه منه ضرب لا سبيل إلى الوقوف عليه كقيام الساعة وهو ذلك وضرب له
سبيل إلى معرفته كالاتفاظ الغريبة والاسكام المعلقة وضرب يختص بمعرفة
حقيقته بعض الراضين في العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار إليه بقوله صلى الله
عليه وسلم لا بن عباس اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل فعلى هذا الوقف على قوله
وما يعلم تأويله إلا الله ورسوله وقوله والراشدين في العلم ككلاهما جائز ومنسلك
الأوائل أن يؤتمنوا بالتمسك بهاتين ويقرضوا معصرتها إلى الله ورسوله ولذلك سموا
بالقوضة ومنسلك الأواخر أن يؤتمنوا بما ترضيه العقول ولذلك سموا بالموقولة
وهم قسمان قسم أصحاب الاتفاظ يؤتمنوا بها الجمل على الحذف ككفاي وجاريد

رأي الله فيناهم أو على الجواز المعتمد كما في يد الله فوق أيديهم أي قدرة الله وقسم
 أصحاب المعاني بقرولهم بالجمل على التمثيل والتصور واختصار التوقيض لأن اللفظ
 إذا كان له معنى راجح ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد علم أن مراد
 الله بعض مجازات تلك الحقيقة وفي المجازات كثرة وتزجج البعض لا يكون إلا
 بالتراجع القوية الظنية وبمثل ذلك لا يصح الاستدلال في المسائل القطعية فيفترض
 تعيين ذلك المراد إلى علمه تعالى وجميع أهل السنة سلفهم وخلفهم صرّفوا التشابهات
 من معانيها الحقيقية إلى المجازات ما اجابا بيني الكيفيات وتفويض تعيين المعنى
 الجازي المراد إلى الله تعالى مطلقاً وتعيين نوع الجواز وهو الصفة وتفويض تعيين
 تلك الصفة إلى الله وهو أسلم وهو مختار الامام أبي حنيفة رحمه الله وصرح به
 الأشعري وأكثروا السلف وأما تفصيل تعيين المراد بحسب الظاهر من المجازات
 وهو مختار الخلف وهو أحكم قال العلامة التفتازاني قد يقال إن التوقف عن تأويل
 التشابه انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهراً والأئمة انما تكلموا في تأويله ظاهراً
 لا حقيقة وبهذا يمكن أن يدفع نزاع الفريقين ثم اعلم أن كل لفظ من القرآن أفاده معنى
 جلياً يعلم أنه مراد الله تعالى فكان من هذا القسم فهو معلوم لكن أحد بالضرورة
 وأما ما لا يعلمه إلا الله فهو مما يجري مجرى الغيب فلا مجال للاجتهاد في تفسيره
 ولا طريق إلى ذلك إلا بالتوقيف بنص من القرآن أو الحديث أو الإجماع على تأويله
 وأما ما يعلمه العلماء فيرجع إلى اجتهادهم وكل لفظ احتل معنيين فصاعداً فهو الذي
 لا يجوز تغير العلماء الاجتهاد فيه وعليهم اعتقاد التوابع واللائل دون مجرد الرأي
 فان كان أحد المعنيين أظهر وجب الحمل عليه إلا أن يقوم دليل على أن المراد الخفي
 وإن استويا والاستعمال فيهما حقيقة لكن في أحدهما حقيقة لغوية وأخرى عرفية
 وفي الآخر شرعية فالحمل على الشرعية أولى إلا أن يدل دليل على إرادة اللغوية ولو
 كان في أحدهما عرفية وفي الآخر لغوية فالحمل على العرفية أولى وإن اتفقا في ذلك
 فان لم يمكن إرادتهما باللفظ الواحد اجتهد في المراد منهما بالامارات الدالة عليه فاعلم
 فهو مراد الله تعالى في حقه وإن لم يظهر له شيء فهل يتخير في الحمل أو يأخذ باللفظ
 حكماً أو بالاختصاص كما فيه أقوال وأن أمكن إرادتهما وجب الحمل عليهما عند
 المحققين والحكمة في أن العلم بمراد الله تعالى مستبط بالامارات ولا لائل هي أن الله أراد
 أن يتفكر عباده في كتابه فلم يأمر نبياً بالتنصيص على المراد في جميع آياته (من كلمات
 أبي البقاء الكفوي رحمه الله) قوله تعالى هو الذي أنزل علينا الكتاب منه آيات
 محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فينبغون ما تشابه منه
 ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والرمضون في العلم يقولون آمنا به كل
 من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب اعلم أن في الآية مسائل المسئلة الأولى قد ذكرنا

في اقبال قوله ان الله لا يمتحن عليه شئ في الارض ولا في السماء بما قبله احتمل ان الاول
 ان ذلك كالتعريف بكونه قديما والثاني ان ذلك كالجواب عن شبهه النصارى فاما
 على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى اراد ان يبين انه قديم وقائم بمصالح الخلق
 ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية اما الجسمانية فاشرفها تعديل البنية
 ونسوية المزاج على احسن الصور وكل الاشكال وهو المراد بقوله يصوركم
 في الارحام واما الروحانية فاشرفها العلم الذي يصير الروح معه كالمراة المخلوقة التي
 تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله تعالى هو الذي انزل علينا
 الكتاب واما على الاحتمال الثاني فنقد ذكرنا ان من جملة شبه النصارى تمسكهم
 بما جاء في القرآن من صفة عيسى عليه السلام انه روح الله وكلمته فين تعالى به هذه
 الآية ان القرآن مشغل على محكم ومتشابه والتشابه بالمشابهات غير جارية هذا
 ما يتعلق بكيفية التنظيم وهو في غاية الحسن والاستقامة المسئلة الثانية علم ان القرآن
 دل على انه بكتيبة محكم ودل على انه بكتيبة متشابه ودل على ان بعضه محكم
 وبعضه متشابه اما ما دل على انه بكتيبة محكم فقوله تعالى الرمان آيات الكتاب
 الحكيم الكتاب حكمت آياته فذكر في هاتين الآيتين ان جميعه محكم والمراد من الحكم
 بهذا المعنى كونه كلاما متصفا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد فكان
 القرآن افضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن احد من الاتيان بكلام
 يساوي القرآن في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوشيق الذي لا يمكن خلطه
 محكم فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم واما ما دل على انه بكتيبة متشابه فهو قوله
 تعالى كتابا متشابها متشابه المعنى انه يشبه بعضه ببعض في الحسن ويصدق
 بعضه بعضا في المعنى والباء لاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
 اختلافًا كثيرا أي لكان بعضه وارد على قبض الاخر ولتفاوت نسق الكلام
 في الفصاحة والتركازا واما ما دل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الآية
 التي نحن بيقينها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللفظة ثم من
 تفسيرهما بحسب عرف الشرع اما المحكم فالعرب تقول حكمت وأحكمت بمعنى
 رددت ومنعت والحكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة البعابم وهي التي تنفع
 الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي أحكم النبي كما تحكم ولدك أي امنعه من
 الفساد وقول جرير أحكموا أسفهاكم أي امنعوه من وبناء محكم أي وثيق يمنع من
 تعرض له وسجيت المحكمة محكمة لانها تمنع مما لا ينبغي واما المتشابه فهو ان يكون
 أحد الشئين مشابها للآخر بحيث يجهز الذهن عن التمييز بينهما قال تعالى ان البقر
 تشابه علينا وقال في وصف غار الجنة وأتوا به متشابها أي متفق المنظر مختلف الطعم
 وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه تقول اشتبهت على الامور اذا لم تفرق بينها ويقال

لأصحاب المخاريق أصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما
 أمور مشتبهتان وفي رواية أخرى متشابهتان ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان
 عن التمييز بينهما سمى كل ما لا يهتدى الإنسان اليه بالمتشابه إطلاقاً لاسم السبب على
 السبب ونظيره المشكل سمي بذلك لأنه أشكل أى دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه
 ثم يقال لكل ما غمض وإن لم يكن مخوضه من هذه الجهة مشكل ويحتمل أن يهتدى إلى أن
 الشيء الذى لا يعرف أن الحق بثبوته أو عدمه كان الحكم بثبوته مساوياً للحكم بعدمه
 في العقل ومتشابهاً له وغير مقبض أحدهما عن الآخر بمنزلة حمان فلا جرم سمي غير
 المعلوم بأنه متشابه فهذا تحقيق القول في الحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة فتقول
 الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير الحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه المختص
 الذى عليه أكثر الحققين ثم نذكر حقيقتهما قول الناس فيه فنقول اللفظ الذى جعل
 عوضاً عما يعنى فإما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى وإما أن لا يكون فان كل اللفظ
 موضوع للمعنى ولا يكون محتملاً لغيره فهذا هو النص وإما أن كان محتملاً لتفسيره فلا يتناول
 إماماً أن يكون احتمالاً لاحدهما وإجماعاً على الآخر ولا يكون كذلك بل يكون احتمالهما
 على السوية فان كل احتمال أحدهما إجماعاً على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة
 إلى الراجح ظاهر أو بالنسبة إلى المرجوح مؤولاً وإما أن كان احتمالاً لهما على السوية
 كان اللفظ بالنسبة إليهما مشتركاً بالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين بجملاً
 فقد نخرج من التقسيم الذى ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو بجملاً
 أو مؤولاً أو مشتركاً أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح إلا أن النص راجع
 مانع من الغير والظاهر راجع غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المعنى بالحكم
 وأما الجمل والمؤول فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة فهذا القدر
 المشترك هو المعنى بالمتشابه لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً وقد يشأن ذلك
 يسمى متشابهاً إماماً لأن الذى لا يعلم بكون الشيء فيه متشابهاً لا تثبت في ذهن
 وإما لأجل أن الذى يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فاطلق لفظ التشابه على
 ما لا يعلم إطلاقاً لاسم السبب على السبب فهذا هو الكلام المحصل في الحكم والمتشابه
 ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية فهنا يتوقف ذهن مثل
 القرء بالنسبة إلى الخبيض والظهور وهذا ليس بمشكل وإنما المشكل أن يكون اللفظ
 بأصل وضعه راجحاً في أحد المعنيين ومرجوحاً في الآخر ثم كان الراجح بالظلال
 والمرجوح حقاً ومشأله من القرآن وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفين فسقوا فيها
 فحق عليها القول فقلنا هزول الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا ويحكمهم قوله تعالى
 إن الله لا يأمر بالفحشاء وإذا على الكفار فيما حكى عنهم وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا
 عليها آباءنا والله أمرنا بها وكذلك قوله نسوا الله أنفسهم وظاهر التسيان ما يكون

شبه اللفظ ومرجوحه الترتيب والالية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربكم ليهملوا قوله
 لا يضل ربي ولا ينسى واعلم أن هذا المقام موضع عظيم لأن كل واحد من أصحاب
 المذهب يدعي أن آيات الموافقة لأذهبه محكمة والآيات الموافقة لقول خصمه
 متشابهة فالعزلي يقول قوله تعالى من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ~~بكم~~ وقوله
 وما تسألون إلا أن ينشاء الله رب العالمين متشابهة والسببي يقول لا صرف ذلك
 فلا بد ههنا من قانون يرجع إليه في هذا الباب فنقول القفط إذا كان محققا لمعنيين
 وكان بالنسبة إلى أحدهما راجعا وبالنسبة إلى الآخر مرجوحا فان جازما على الرابع
 ولم يمهله على المرجوح فهذا هو المحكم وان عكس: افهذه هو المتشابه فتقول صرف
 اللفظ عن الرابع إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل
 إما أن يكون لفظيا وإما أن يكون مقليا أما القسم الأول فنقول هذا الغائب إذا حصل
 بين ذينك الدليلين للفظين تعارض وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر
 أحدهما راجعا بظاهر الآخر أولى من العكس اللهم إلا أن يقال إن أحدهما قاطع
 في دلالة والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان أو يقال كل واحد منهما وإن كان
 راجعا إلا أن أحدهما يكون أرجح فحينئذ يحصل الرجحان الآن نقول أما الأول
 فباطل لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لأن كل دليل لفظي فإنه
 موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النصوص والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك
 وعدم الجواز وعدم الأضمار وعدم التخصيص وعدم العقلي أو النقل وكل ذلك مظنون
 والموقوف على المظنون أولى بأن يكون مظلوما فثبت أن شيئا من الدليل اللفظي
 لا يكون قطعيا وأما الثاني وهو أن يقال أحد الدليلين أقوى من الدليل الآخر
 وإن كان أصل الاحتمال قائما فمهما معان هذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف
 الدليل اللفظي عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظاهرا ومثله هذا لا يجوز التعويل عليه
 في المسائل الأصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرنا
 أن صرف اللفظ عن معناه الرابع إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا
 عند قيام الدليل القطعي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا في الجملة
 أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعدد وجهه على ظاهره فعند هذا يتعين
 التساويل وظهر أنه لا ميل إلى صرف اللفظ عن معناه الرابع إلى معناه المرجوح
 إلا بواسطة الدلالة العقلية الصاطعة على أن معناه الرابع محال عقلا ثم إذا
 قامت الدلالة وعرف المكلف أنه ليس مراد الله بهذا اللفظ ما أشعر به ظاهره فعند
 هذا لا يحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذي هو المراد ما إلا أن السبيل إلى ذلك
 بترجيح مجاز على مجاز وترجيح تأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدلائل
 العقلية والدلائل اللفظية على ما بينا فظنية لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح

المرجوح على مرجوح آخر يصحكون في غاية الضعف ومثل هذه الدلائل لا يقيد
 الا لافتن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال ولهذا
 التحقيق المبين مذهبنا أنه بعد اقامة الدلائل القطعية على أن جعل اللفظ على ظاهره
 محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل فهذا منتهى ما حصلنا في هذا الباب والله
 ملهم الصواب المسئلة الثالثة في حكاية قول الناس في المحكم والمتشابه فالأقول
 ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال المحكمات هي الآيات الثلاث في سورة
 الانعام وهي قل تعالوا أنزل ما حرّم ربكم عليكم الى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات
 هي التي تشابهت على اليهود وهي أسماء روف التهميش المذكورة في أوائل السور
 وذلك انهم أتوا على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقائه هذه الامة
 فاختلط الامر عليهم واشتبه وأقول التسكالف الواردة من الله تنقسم الى قسمين
 منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع وذلك كالامر بطاعة الله والاحراز عن الظلم
 والكذب والجمل وقتل النفس بغير حق ومنها ما يختلف بشرع وشرع كعدد
 الصلوات ومقادير الزكاة وشرائط البيع والشحاق وغير ذلك فالقسم الأول هو المسمى
 بالمحكم عند ابن عباس لأن الآيات الثلاث في سورة الانعام مشتملة على هذا القسم
 وأما المتشابه فهو الذي سميناه بالجمل وهو ما تكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى
 غيره على السوية فإن دلالة هذه الالفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الالفاظ بها
 على السوية ليس الابدليل منفصل على ما نطهنا في أول سورة البقرة والقول الثاني
 وهو أيضا مروى عن ابن عباس أن المحكم هو التماسيح والمتشابه هو التسويخ والقول
 الثالث ما قال الاصم المحكم هو الذي تكون دلالة واضحة لأفعه مثل ما أخبر الله
 في انشاء الخلق بقوله فلخلقنا النطفة علقته وقوله وجعلنا من الماء كل شئ حي وقوله
 وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابه ما يحتاج في معرفته
 الى التدبر والتأمل فهو المحكم بأنه قد ما لي يسمعون بعد أن صاروا ترابا ولوثا ملوا الصار
 المتشابه عندهم محكمان لأن من قدر على الانشاء أو لا قدر على الاعادة ثانياً واعلم أن
 كلام الاصم غير ملخص فانه ان عني بقوله المحكم ما تكون دلالة واضحة أن المحكم
 هو الذي تكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو
 اما الجمل المساوي أو المؤول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه أولاً وان عني به أن المحكم
 هو الذي تعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة
 العقل والمتشابه ما لا يعلم صحته الابدليل العقل فعلى هذا نصير جملة القرآن متشابهاً
 لأن قوله تعالى فلخلقنا النطفة علقته أمر يحتاج في معرفة صحته الى الدلائل العقلية
 فان أهل الطبيعة يقولون ان السبب في ذلك طبائع الفصول وتأثيرات البكوا كب
 وتركيبات العناصر وامتزاجاتها وكان اثبات الحشر والشريعة قران الى الدليل فكذا

واجتهاد هذا على ما عرفت الى الله تعالى يقتصر الى الدليل وعلى الاصم يقول هذه الاشياء
 وان كانت معقولة الى الدليل لانها تنقسم الى ما لا يكون الدليل فيه ظاهر اجيب
 تكون مقدما له فله مترتبة متسقة يؤمن الغلط فيها الا نادرا وما يكون الدليل خفيا
 كثيرا لمقدّمات غير مترتبة فالقسم الاول هو المحكم والثاني هو المتشابه القول الرابع
 ان كل ما يمكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلي أو بدليل خفي هو المحكم وكل
 ما لا يدل الى معرفته فذلك هو المتشابه وذلك كالمعلم بوقت قيام الساعة والعلم بمقادير
 الثواب والعقاب في حق كل المكلفين وقطعه قوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان
 مرساها المستئلة الرابعة في القوائد التي جعل لاجلها بعض القرآن محكما ومذهبه
 متشابهها واعلم ان من الملاحدة من طعن في القرآن لاجل اشتغاله على التشابهات
 فقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام القيامة
 ثم انازا بحيث يتسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتسك بآية الجبر
 كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم أكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا والقدرى يقول بل
 هذا هو مذهب الكفار بليل لانه تعالى حكى عن الكفار ذلك في معرض الذم لهم
 في قوله وقالوا قلنا في آية كنه مما يدعوننا اليه وفي آياتنا وفي موضع آخر قالوا
 قلوا نياغلق وأيضا مثبت الرؤية يتسك بقوله وجود يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
 والثاني يتسك بقوله لا تدركه الابصار وهو يدركه الابصار ومثبت الجهة يتسك
 بقوله يخافون ربهم من فوقهم وقوله الرحمن على العرش استوى والثاني يتسك
 بقوله ليس كشيء ثم ان كل واحد يسمى الايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات
 المخالفة لمذهبه متشابهة وربما آل الامر في ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات
 خفية ووجود ضعيفة فكيف يلبق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع
 اليه في كل الدين الى قيام القيامة هكذا أليس انه لو جعله ظاهرا جليا تقيس هذه
 التشابهات لكان اقرب الى حصول الغرض واعلم ان العلماء اذكروا في فوائده المتشابهات
 وجوها الاول انه متى كانت التشابهات موجودة فكان الوصول الى الحق
 أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال تعالى أم حسبكم أن تدخلوا
 الجنة ولما يمسلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين الثاني لو كان القرآن محكما
 بالكلية لما كان مطابقة المذهب واحد وكان بصريه مبطلا لكل ماسوى ذلك
 المذهب وذلك مما يفرأ باب سائر المذاهب عن قبوله وعن الشك فيه والارتفاع به
 أمالو كان مشتملا على المحكم والمتشابه فحينئذ يطلع صاحب كل مذهب فيه أن يجد
 فيه ما يتولى مذهب ويؤيد مقالاته فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب ويجتهد
 في التأمل فيه لكل صاحب مذهب فاذا اختلفوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة
 للمتشابهات فهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويوصل الى الحق الثالث أن

القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدلائل عقلية وحينئذ يتخلص من ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبيئة أما لو كان محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان باقيا في الجهل والتقليد الرابع أن القرآن لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة فمن علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك لما كان يحتاج الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان في ايراد المتشابهات فوائد كثيرة الخامس وهو السبب الاقوى في هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخلق الى العوام بالكلية وطبائع العوام تنفي في أكثر الامور عن ادراك الحقائق فمن جمع من العوام في أول الاسرار اثبات موجود ليس بجسم ولا يتعز ولا مشار اليه ظن أن هذا عدم ونفي وقوع في التعطيل وكان الاصلح أن يضابطوا في ألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما هو به وتجنبه لئلا يكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذي يضابطون به في أول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الامر هو المحكمات فهذا ما حضرنا في هذا الباب أما قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب والمراد هو القرآن منه آيات محكمات وهي التي تكون مدلولاتها مبكدة أما بالدلائل العقلية المقطعة كما عرفت وأما بالسموع معارضات أقوى منها ثم قال من أم الكتاب وفيه سؤالان الاول ما معنى كون المحكم أما بالمتشابه الجواب الأم في اللغة الاصل الذي منه يتكون الشيء فلو كانت المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما تسمى مفهومة بما عانة المحكمات لاجرم صارت المحكمات كالأم للمتشابهات السؤال الثاني لم قال أم الكتاب ولم يقل أمهات الكتاب والجواب أن مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد ومجموع المتشابهات في تقدير شيء آخر وأحدهما أم لا آخر وقطيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وأمه آية ولم يقل آيتين وانما قال ذلك على أن مجموعهما آية واحدة فكذا هنا ثم قال وآخر متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابه ثم قال فأما الذين في قلوبهم زيغ اعلم أنه تعالى لما بين أن الكتاب ينقسم الى قسمين محكم ومتشابه بين أن أهل الزيغ لا يتسكون الا بالمتشابه والزيغ البطل عن الحق واختلفوا في هؤلاء الذين أريدوا بقوله في قلوبهم زيغ قال الربيع هم وفد فجران لما حاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسيح فقالوا ليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا احبنا فأمر الله هذه الآية ثم أمر أن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال الكوفي هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الامة واستفراجهم من الحروف المقطعة في أوائل الورد وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين يشكرون البعث لانه قال في آخر الآية وما يمد

تأويله الا انه وماذا الا وقت القيامة فانه تعالى أخفاه عن كل الخلق حتى عن
 الملائكة والانبيا وقال الحقون ان هذا بهم جميع المبطلين وكل من اخرج باطله
 بالمشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل في هذا
 استدلالا لا المشبهة والمعتزلة وسائر الفرق المخترعة عن الحق بالغلو اهل الهالة على
 قاصدهم الزائفة ومقالتهم الفاسدة الى ههنا من التفسير الكبير لمفسر بعض
 التلخيص فرحم الله مصنفه ومن طالع فيه وفي هذه الوريقات آمين (الحديث الثاني
 والعشرون) عن ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من رأى في
 المنام فقد رأى في فان الشيطان لا يقتل في وفي رواية فانه لا ينبغي للشيطان ان يقتل
 في صورتي وفي رواية فان الشيطان لا يتكلم في وفي أخرى من رأى فقد رأى الحق
 فان الشيطان لا يترأى في (كشفسره وايضاح معناه) اعلم ان النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم وان ظهر بجميع احكام اسماء الحق وصفاته تحققاتا وحقا فان
 من مقتضى مقام رسالته وارشاده للخلق ودعوته اياهم الى الحق الذي ارسله اليهم
 هو ان يكون الاظهر في مسكوكا وطلقة من صفات الحق واسمائه صفة الهداية
 والاسم الهادي كما اخبر الحق عن ذلك بقوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم فهو عليه
 السلام صورة الاسم الهادي ومظهر صفة الهداية والشيطان مظهر الاسم المضل
 والظاهر صفة الضلالة فهاهنا وروى في بعض الاحاديث ما يؤكد هذا المعنى
 وهو حديث طويل فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم سأل الاجتماع يا بليس ليرى
 ما عنده واخر بين يديه وحفت الملائكة بالنبي صلى الله عليه وسلم صرسه لتلايقه
 ابليس يسوق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بليس قل ما عندك فقال يا محمد ان
 الله خلقك للهداية وما يبدل من الهداية من شيء وخلقني للغواية وما يبدل من الغواية
 من شيء فآوى الله تعالى الى النبي عليه السلام صدقك وانه لكذوب فثبت بهذا ايضا
 ان الشيطان في الحقيقة ضد النبي صلى الله عليه وسلم والضدان لا يجتمعان ولا يظهر
 أحدهما بصورة الاخر وايضا قال النبي صلى الله عليه وسلم خلقه الله للهداية كما مر فلو
 ساغ ظهور ابليس بصورة زوال الاعتماد على ما يديه الحق ويظهر لمن شاء هدايته
 به فلهذه الحكمة عصم الله صورة النبي صلى الله عليه وسلم من أن يظهر بها الشيطان
 فان قبل عظمة الحق سبحانه أتم من عظمة كل عظيم فكيف اعتناص على ابليس أن
 يظهر بصورة النبي صلى الله عليه وسلم مع أن اللعين قد رأى لكثيرين وخطبهم باسمه
 الحق طلبا للاضلالهم وقد أضل جماعة بمثل هذا حتى ظنوا أنهم رأوا الحق وسعوا
 خطايه فاقول الفرق بين الامرين من وجهين أحدهما أن كل عالم يعلم ان الحق
 ليس له صورة معينة فوجب الاشتباه بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه ذو صورة
 معينة معلومة مشهودة والوجه الاخر أن مقتضى حكمه الحق أنه يفضل من

يشاء ويهدي من يشاء كما ورد التنبيه عليه في الحديث المتضمن بمحاورة ابليس مع
 النبي صلى الله عليه وسلم وتصديق الحق بأية خصوصاً وإن أعله أنه كذوب وأما النبي
 صلى الله عليه وسلم فتعبد بصفة الهداية ونظاير بصورتها فوجب عصمة صورته من أن
 يظهر بها الشيطان لبقاء الاعتقاد وظهور حكم الهداية فيمن شاء الله هدايته به عليه
 السلام ولو لا ذلك لم يظهر سر قوله وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم ولم تصدق فائدة
 البعثة فانهم غير أن ههنا يزاد دليل لا يجب التنبيه عليهم وهو أن الرؤية العصرية
 للنبي صلى الله عليه وسلم هو أن يراه الرائي بصورة شبيهة بصورته الشابتة حليتها
 بالنقل الصحيح وإلى ذلك الإشارة في بعض روايات الحديث من رآني في المنام فقد
 رآني حتى أنه إن رآه أحد في صورة مخالفة لصورته التي كان عليها في الحس لم يكن
 رآه عليه السلام مثل أن يراه طويلاً أو قصيراً جذاً أو يراه أبيضاً أو شديداً السمرة
 ونحو ذلك وحصول الجزم في نفس الرائي أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة
 بل ذلك المرئي هو صورة الشرع بالنسبة إلى اعتقاد الرائي أو حاله أو بالنسبة إلى صفة
 أو حكم من أحكام الإسلام أو بالنسبة إلى الموضع الذي رأى فيه ذلك الرائي تلك
 الصورة التي غلبت أنها صورة النبي صلى الله عليه وسلم وقد جرت بذلك كثيراً في أنفسنا
 وفي غيرنا ومنعنا من شيو خناً أيضاً ما يؤيد ذلك مما رايت من جلالتنا أن شيئاً إلا ما
 الأكمل محي الدين محمد بن علي بن العربي رضي الله عنه حكى لي في هذا الباب أنه رأى
 مرة في صباه في المنام في جامع أثينية وهي بلدة من بلاد الأندلس النبي صلى الله عليه وسلم
 ميتاً مسجياً في بعض زواياه فلما كان بعد ذلك بسنتين ودخل الشيخ طريق أهل الله
 وزلزال الملك وما كان بيده من الدنيا واشتغل وفتح الله عليه قدره أنه دخل ذلك الجامع
 مع بعض أهل بلده من أهل الفضل ليعبر من أحد أبواب الجامع إلى الجانب الآخر
 لبعض مصالحه فقال رضي الله عنه فلما دخلت الجامع مع صاحبي المذكور قلت
 أنا لا أجوزا الجامع حتى أركع فيه ركعتين فقال لي فقال لي في تلك الزاوية
 وأشار لي ذلك الموضع الذي رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فيه ميتاً مسجياً فأتيت
 فقال لي لم تأب من الصلاة هناك فقلت أنا رأيت النبي صلى الله عليه وسلم هناك ميتاً
 مسجياً فأنكر الصلاة هناك فتعجب وقال رأيت الحق وسأخبرك عن سر رؤيائنا علم
 أن ذلك الموضع مكان بيتي وأراد صاحب بلاد المغرب أن يوسع الجامع فرفع أحد
 حيطانه واشترى البيوت التي كانت وراءه فبسط عليها في جملته المسجد فلم يبق الا يبق
 فناموني عليه ولم يعاونني ما أريه فأتيت فأخذه وبغير رضائي بما أشتمه وانظر الذي
 رأيته لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم انما هو شرعه مات بالنسبة إلى هذا الموضع وستر
 بصورة المباينة ولم تكن مباينة محيصة بل الموضع كان مغصوباً وأما الآن فأنشأه
 أني قد تركت حتى للمسلمين فتعال فصل فيه فخذينا وعلينا وخرجنا إلى حاجتنا

وذكرني ايضا في الشام ان رجلا من الصالحين رأى في المنام انه لطعم النبي صلى الله عليه وسلم فاتبه فزاعوا هاله ما رأى مع جلالة النبي صلى الله عليه وسلم عنده فأتى بعض الشيوخ فعرض عليه رؤياه فقال له الشيخ اعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم أعظم من أن يكون لك عليه يد أو لغيرة والذي وأبته لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم انما هو شرعه قد أحلت بحكم من أحكامه وكون اللطيم في الوجه يدل انك اترتكب أصرا محظورا من الكبائر فافكر الرجل في نفسه فلم يتذكر أنه أقدم على محظور من الكبائر وكان من أهل الدين ولم يتهم الشيخ في تعبيره لعله باصا بته فيما كان يصبره فرجع الى بيته حزينا متحسبا فأسأله زوجته عن حزنه ما سببه فأخبرها برؤياه وتعبيره الشيخ فتعجبت الزوجة وأظهرت التوبة وقالت أنا أصدقك كنت سلفت أني ان دخلت دار فلان أحد معارفه اني طالق فعبرت على باهم فظفوا علي فاستحييت من الخاسرهم فدخلت اليهم وخشيت أن أذكر لك ما جرى فكنت الحال قصاب الرجل واستغفر ونضرت الى الحق واعتدت المرأة ثم جدد العقد عليها وأما أنا فأتيت في السبلة التي أخذت بغداد بصيحتها النبي صلى الله عليه وسلم مكفنا على نفس وأقوام يشذونه على النعش ورأته مكشوف وشعره يكاد يس الارض فقلت لا والله ما نلت ما نلتون فقالوا له مات ونحن نريد جله ودفنه فوق في قلبي انه عليه السلام لم يمت فقلت لهم ما أرى وجهه وجه ميت أصبروا حتى يحقق الامر فدوت الى فقه وأئمة فوجدته بنفسه ضيفا افصح عليهم ومنعهم عما كانوا عازمين عليه واستيقظت فزعا كثيرا وعرفت بما كنت أعلم من هذه المسئلة والتجارب المذكورة ان ذلك مثال حادث عظيم حدث في الاسلام وقد كان الخبر قد وصل بأن المقل قد قصدها بغداد ووقع لي أنه قد أخذت بغداد فقبضت التاريخ فخرجت بجاء غير واحد من حضرة الواقعة من أهل الخبرة وذكر ان في ذلك اليوم أخذت بغداد فخرجت الرؤيا على نحو ما وقع لي في تعبيري ها لود كرت ما سمعته من النقات وما جرى به في هذه المسئلة صراوا كثيرة في نفسي وفي غيري لطال الكلام وانما ذكرت هذا القدر على سبيل التنبية والاغذوج وما أشبهه على جماعة من السالكين طريق الله بسبب ما ذكرنا أنهم رأوا النبي صلى الله عليه وسلم في زعمهم على ما مر بيانه وأخبرهم بأمور فلم تقع على نحو ما وقع الاخبار به فلما سألتهم عن حليمة الصورة المرمية وأخبروني وجدتها بحالقة طليعة صورته الاصلية فأخبرتهم بالسبب ونهتهم فحروا وتهاوفا كما جرت بنا هذا النوع المذكور كذلك جرت بنا أنه من رأى النبي صلى الله عليه وسلم في صورته الاصلية وأخبره بما أخبره فان ذلك الاخبار لم يخزم ولم يتغير بل وجدناه نصابا جليا وروى شاهدنا أيضا الحمد لله من شرح حديث الاربعين لصدر الدين القفوي قدس سره (مسائل فافع بن الازرق) فصل قال أبو جعفر بن

بالشعر وانكر جماعة لاعلم لهم على التصوين ذلك وقالوا اذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر
 أصلاً للقرآن قالوا وكيف يجوز أن يفتح بالشعر على القرآن وهو مذموم في القرآن
 والحديث قال وليس الأمر كما زعموه من أن يجعلوا الشعر أصلاً للقرآن بل أردنا تبين
 الحرف الضريب من القرآن بالشعر لأن الله تعالى قال أنا جعلناه قرآناً عربياً
 وقال بلسان عربي مبين وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الشعر ديوان العرب
 فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزل الله بلسان العرب رجعنا إلى ديوانها
 فالتبسنا معرفة ذلك منه ثم أخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما
 قال إذا سألنا عن غريب القرآن فالتصوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب قال
 أبو عبيدة كان يستشهد به على التفسير قلت قد روينا عن ابن عباس كني من
 ذلك وأوجب ما روينا عنه مسائل نافع بن الأزرق وقد أخرج بعضها ابن الأنباري
 في كتاب الوقف والطبراني في معجمه الكبير وقد رأيت أن أسوقها هنا بنسبها إلى استفاد
 أخبرني أبو عبد الله محمد بن علي الصالح يقرأني عله عن أبي اسحق التنوخي عن
 القسم بن عسار أن أبا نصر محمد بن عبد الله الشيرازي أنبأنا أبو المنذر محمد بن أسعد
 العراقي أن أبا علي محمد بن سعيد بن نهان الكاتب أنبأنا أبو علي بن شاذان أن أبا
 الحسين عبد الصمد بن علي بن محمد بن مسك كرم المعروف بابن الطسقي أنبأنا أبو سهل
 السري بن سهل البجليدي ساويري أنبأنا يحيى بن أبي عبيدة بخرن فروع المسكي أنبأنا
 سعد بن أبي سعيد أن أبا عيسى بن دأب عن حميد الأعرج وعبد الله بن أبي بكر بن محمد
 عن أبيه قال ينادي عبد الله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتنفه الناس يسألونه
 عن تفسير القرآن قال نافع بن الأزرق لجمدة بن عويم قم بنا إلى هذا الذي يصيرني
 على تفسير القرآن بما أعلم به فقاما إليه فجالا نازيدين نساك عن أشياء
 من كتاب الله تفسرها لنا وتبيننا عداقة من كلام العرب فإن الله تعالى
 إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين فقال ابن عباس سألني حماد الكاتب نافع
 أخبرني عن قول الله تعالى عن المبين وعن الشمال عز بن قال العزون خلق الرفاق
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت حميد الله بن الأبرص وهو يقول
 بخاؤهم رعون إليه حتى * يكفوا حول منبره عزنا
 قال أخبرني عن قوله تعالى واستقوا إليه الوسيلة قال الوسيلة الحاجة قال
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عنترة العبسي
 إن الرجال لهم البك وسيلة * إن يأخذوك تمكلي وتخضي
 قال أخبرني عن قوله تعالى شرعة من سما قال الشرعة الدين والمنهاج الطريق
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي سفيان بن الحرث بن عبيد

المطلب

لقد تلقى المأمون بالصدق والهدى * وبين الاسلام ديناً ومنهاجا
قال أخبرني عن قوله تعالى اذا أمرتكم قال أمرتكم قال نضبه وإلا غه قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
إذا ما مننت بين النساء تأودت * كما اهتز عمن ناعم التبت يائع
قال أخبرني عن قوله تعالى وریشا قال الریش المسال قال وهل تعرف العرب ذلك
قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
فرشني بخير طاماً بقدر يثني * وخير الموالى من يریش ولا يبري
قال أخبرني عن قوله تعالى لقد خلقنا الإنسان في كبد قال في اعتدال واستقامة قال
وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة
يا عين هلا بكيت أرباداً * فمنا وقام الخصر في كبد
قال أخبرني عن قوله تعالى يكاد سنابره قال السنابره الضوء قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي سفيان بن الحرث
يدعو إلى الحق لا يثنى به بدلاً * يجلو بضوء مناه داجي الظلم
قال أخبرني عن قوله تعالى وحفدة قال ولد الولد وهم الاعوان قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
حفدة الولد تحولهن وأسمات * بأكفهن أزمنة الاجال
قال أخبرني عن قوله تعالى وحنا من لدنا قال رجعت من عندنا قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم أما سمعت قول طرفة بن العبد
أما منذ رأيت فاستبين بعضنا * حنايك بعض الشراهن من بعض
قال أخبرني عن قوله تعالى أظلم بأس الذين آمنوا قال أظلم بملء لفة بني مالك قال
وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت مالك بن عوف يقول
لقد يئس الاقوام أنى أنا ابنه * وإن كنت عن أرض العشرة ثانيا
قال أخبرني عن قوله تعالى مشورا قال ملعوناً محبوساً عن انذار قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عبد الله بن الزبير
إذا تاني الشيطان في سنة النور * مومن مال مله مشورا
قال أخبرني عن قوله تعالى فأجاءها الخاض قال ألبأها قال وهل تعرف العرب ذلك
قال نعم أما سمعت قول حسان بن ثابت
انشدنا شدة صادقة * فأجأناكم إلى سفح الجبل
قال أخبرني عن قوله تعالى وأحسن دنيا قال الندى الجلس قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
يومان يوم مقامات وأندية * ويوم سيزا إلى الاعداء تأويب

قال أخبرني عن قوله تعالى أنا ناورثها قال الاثاث المساع والرقى من الشراب قال
وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
كان على الجول غدا ولوا * من الرقى الكريم من الاثاث
قال أخبرني عن قوله تعالى فيذرهما طاعا صغصفا قال القاع الاملس والصغصف
المستوى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
بلمومة شهباء لو قد فوا بها * شارب من رضى اذن عاد صغصفا
قال أخبرني عن قوله تعالى وانك لا تظلم فيها ولا تقضى قال لا تعرف فيها من شدة الحر
قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
رأت رجلا أما اذا الشمس عارضت * فيضى وأما بالعنى فيضصر
قال أخبرني عن قوله تعالى له خوار ظلك له صباح قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم
أما سمعت الشاعر يقول
كانت بنى معاوية بن بكر * الى الاسلام صائحة فتخور
قال أخبرني عن قوله تعالى ولا تنافي ذكرى قال لا تضغفا عن أمرى قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
اني وجدك ما وبت ولم أزل * أبغى المسكالك بكل سبيل
قال أخبرني عن قوله تعالى القانع والمعتز قال القانع الذي يفتنع بما أعطى والمعتز
الذي يعترض الابواب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
على مكتر بهم حق معتز بهم * وعند المقلين السباحة واليدل
قال أخبرني عن قوله تعالى وقصر مشيد قال مشيد بالحصن والاشجار قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت عدى بن زيد يقول
شاده مرمر او جلله كالشاسا فطير في ذراه وكور
قال أخبرني عن قوله تعالى شواط قال الشواط الذهب الذي لا دخان له قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت
يظل يشب كيرا بعد كبر * وينفخ دائب الذهب الشواط
قال أخبرني عن قوله تعالى قد أفلح المؤمنون قال فازوا وسعدوا قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة
فاعتلى ان كنت لما تعقلى * ولقد أفلح من كان عقل
قال أخبرني عن قوله تعالى يؤيد بنصره من يشاء قال يقزى قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم أما سمعت حسان بن ثابت يقول
برجال لستموا مثلهم * أيدوا جبريل نصرانزل
قال أخبرني عن قوله تعالى ولحماس قال الدخان الذي لا لهب فيه قال وهل تعرف

قال أخبرني عن قوله تعالى وفيهما الأذانام قال اخلق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول البديدي ربيعة

فان تسانينا من فن فانتا * عدا غير من هذا الأنام المسخر

يعني الخلق قال أخبرني عن قوله تعالى أن لا يحور قال أن لا يرجع بلغة الحبشة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

وما المرء الا كالثهاب وضوئه * يحور ما دابعد اذ هو ساطع

قال أخبرني عن قوله تعالى ذلك أدنى أن لا تعولوا قال أجدر أن لا تميلوا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

انا بعبار رسول الله والطرحوا * قول النبي وعالوا في الموازين

قال أخبرني عن قوله تعالى وهو مليم قال المسي المذنب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت

بري من الا فانت ليس لها باهل * ولكن المسي هو المليم

قال أخبرني عن قوله تعالى اذهب عنهم يا ذنئ قال تفتلونهم قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

ومنا الذي لا في سيف محمد * نفس به الاعداء عرض الصاكر

الى هناسن الاتقان للسيوطي وهذه المسائل المعزوة لنافع بن الأزرق تبلغ أصف كرام كلها على هذه الوتيرة وأكثرها مما لا يليق بالسؤال والجواب ولذلك

اكتفينا بهذا القدر من هذه المسائل ما ذكره المبرق في الكامل في أثناء قصة الخوارج (ما يتعلق بالكشف عن حقيقة الجبر والاختيار التي حارت فيها آراء المبكر)

بيان حقيقة التوكل الذي هو أصل التوحيد اعلم أن التوكل من أبواب الايمان وجميع أبواب الايمان لا يتنظم الا بعلم وحال وعمل والتوكل كذلك يتنظم من علم

هو الأصل وعمل هو الثمرة وسال هو المراد باسم التوكل فليد أيدان العلم الذي هو الأصل وهو المسعى ايماناً في أصل اللسان اذا الايمان هو التصديق وحال تصديق

بالقلب فهو علم واذا أقوى معنى يقيناً ولك أن أبواب اليقين كثيرة ونحن انما نحتاج منها الى ما ينسب عليه التوكل وهو التوحيد الذي يترجمه قولك لا اله الا الله وحده

لا شريك له والايمان بالقدرة التي يترجم عنها قولك لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك والاعمال بالوجود والحكمة الذي يدل عليه قولك لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد

وهو على كل شيء قدير فقد تم له الايمان الذي هو أصل التوكل أعني أن يصير معنى هذا القول وصفنا لازم القلب عليه وأما التوحيد فهو الأصل والقول فيه بطول وهو

من علم المكشوفة ويمكن بعض علوم المكشوفة يتعلق بالاعمال بواسطة الاحوال ولا يتم علم المعاملة الا به فاذن لا تعرض الا للقدرا الذي يتعلق بالمعاملة والا فالتوحيد

هو البحر انخفض الذي لا ساحل له فتقول للتوحيد ادع مراتب وهو منقسم الى لب
ولب اللب وقشر وقشر القشر ولغسل ذلك تقريبا للانقسام الضعيفة بالجوز
في قشرته العليا فان له قشرين وله لب وللب دهن وهو لب اللب فالمرتبة الاولى من
التوحيد ان يقول الانسان باللسان لا اله الا الله وقلبه غافل عنه أو منكره كتوحيد
المنافق والثانية أن يصديق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم الناس وهو اعتقاد
العوام والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين
وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ولكنه يراها على كثرتها صادرة من الواحد القهار
والرابعة أن لا يرى في الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين وبسبب الصوفية
الفناء لانه من حيث لا يرى الا واحدا فلا يرى نفسه أيضا واذ لم ير نفسه لكونه
مستغفرا فالواحد كان قايما عن نفسه في توحيده بمعنى انه فني عن رؤية نفسه فالأول
موجد بمجرد اللسان وذلك بعصم صاحبه في الدين من السيف والسنان والثاني
موجد بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه وقلبه خال عن التكذيب بما افقد عليه
قلبه وهو عقدة على القلب ليس فيه انشراح وانفتاح ولكنه يحفظ صاحبه من
العذاب في الآخرة ان توفي عليها ولم تضعف بالمعاصي عقده ولهذا العقد حيل يقصد
بها تضعيفه وتحليله تسمى بدعة وله حيل يقصد بها دفع حيلة التحليل والتضعيف
ويقصد بها أيضا احكام هذه العقدة وشذها على القلب تسمى كلاما والعارف بها
يسمى متكلما وهو في مقابلة المبتدع ومقصد دفع المبتدع عن تحليل هذه العقدة هن
قلوب العوام وقد ينحصر المتكلم باسم الموجد من حيث أنه يحصى بكلامه مفهوم لفظ
التوحيد على قلوب العوام حتى لا تتحل عقده والثالث موجد بمعنى انه لم يشاهد
الا فعلا واحدا اذا انكشف له الحق كما هو عليه ولا فاعل بالحقيقة الا واحد وقد
انكشف له الحقيقة كما هي عليه لانه كلف قلبه أن يعقد قلبه على مفهوم لفظ الحقيقة
فان ذلك رتبة العوام والمتكلمين اذ لم يفارق المتكلم العاني في الاعتقاد بل في صنعة
تلفيق الكلام الذي به تدفع حيل المبتدع في تحليل هذه العقدة والرابع موجد بمعنى
انه لم يحضر في شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث انه كثير بل من حيث
انه واحد وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد فالأول كالكشرة العليا من
الجوز والثاني كالكشرة السفلى والثالث كاللب والرابع كالدهن المستخرج من
اللب وكما أن القشرة العليا لا خير فيها بل ان أكلت فهي مرّة المذاق وان نظرت الى
باطنها فهو كزهر المنظر وان اتخذت طبعا ألقا الناروا كذا النخا وان تزل في البيت
ضيق المكان فلا يصلح الا أن يقرئ على الجوز للصوان ثم يري به عنه ~~كذلك~~
التوحيد بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب عدم الجدوى كثير الضرر ومذموم
الظاهر والباطن لكنه ينفع مدة في حفظ الكشرة السفلى الى وقت الموت والكشرة

بالسيف على القلب والبدن وتوحيد المذاهب يصون بدنه عن سيف الفناء فانهم
 لم يؤثروا بشئ القلوب والسيف انما يصيب جسم البدن وهو القشر وانما يجزء عنه
 بالموت فلا يبقى لتوحيده فائدة بعده وكما أن القشرة السفلى ظاهرة للنفع بالاضافة
 الى القشرة العليا فانهم اتصون بالمب وتعرضه عن الفساد عند الادخار وادافصل احسن
 أن يتنفع به طبيا لكنه نازل القدر بالاضافة الى المب فـ ~~فذلك~~ مجرد الاعتقاد
 من غير كنف ~~كثير النفع~~ بالاضافة الى مجرد نطق اللسان ناقص القدر بالاضافة
 الى الكشف والمشاهدة التي تحصل بانسراج الصدر واقتناحه واشراق نور الحق فيه
 اذ ذلك النسخ هو المراد بقوله تعالى غيبر الله سمعه ~~فذلك~~ به يشرح صدره للاسلام
 ويقول تعالى افنى شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وكما أن القلب تنفيس
 في نفسه بالاضافة الى القشر وكما المقصود ولكنه لا يخلو عن شوب عسارية بالاضافة
 الى الدهن المستخرج منه هكذا فوحيد الفعل مقصد عال للساكنين ولكنه لا يخلو
 عن شرب ملاخطة الغيرة والالتفات الى ~~الكثرة~~ بالاضافة الى من لا يشاهد سوى
 الواحد الحق فان قلت ~~كيف يتصور~~ أن لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد السماء
 والارض وسائر الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فكيف يكون الكثرة واحدا فاعلم
 أن هذا غاية علوم المكاشفات وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطري كتاب فند قال بعض
 العارفين افشاء سر الربوبية كفر ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة نعم ذكر ما يكسر سورة
 استبعادك يمكن وهو أن الشئ قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون واحدا
 بنوع آخر من المشاهدة وهذا كما أن الانسان كثيرا اذا التفت الى روحه وجسده
 وأطرافه وعروقه وعظامه واحشائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحدا اذا تقول
 انه انسان واحدا وهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكمن شخص يشاهد انسانا
 ولا يحظر بيانه كثره امعائه وعروقه وأطرافه ونفيله روحه وجسده والفرق بينهما
 فهو في حالة الاستغراق والاستتار به مستغرق بواحد ليس فيه تفرق وكانه في عين
 الجمع والمالتفات الى الكثرة في تفرقه فكذلك كل ما في الوجود من المالحق والمخلوق له
 اعتبارات ومشاهدات ~~كثيرة مختلفة~~ وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد
 وباعتبار آخر سواء كثير بعضه أشد كثرة من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق
 الغرض ولكنه فيه بالجملة على كيفية مصير ~~الكثرة~~ في حكم المشاهدة واحدا
 ونستفيد بهذا الكلام ترك الانكار والجلود المقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق
 فيكون لك من حيث نك ومن جسد التوحيد نصيب وان لم يكن ما آمنت به صفك
 كما انك اذا آمنت بالتبوة وان لم تكن نبيا كان لك نصيب منها بقدرة ايمانك وهذه
 المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق تارة تدوم وتارة تفسر كالتبرق الخاطف
 وهو الاكثروالدوام نادر عزيز والى هذا أشار الحسين بن منصور الجلاج حيث رأى

انلواص يدور في البوادي فقال فيما ذا أنت فقال أدور في الاسفار ولا صحح حال
 في التوكل وقد كان من المتوكلين فقال الحسين قد أهديت عمرك في حوران بالهتك فأين
 الفناء في التوحيد فكان انلواص كان في تصحيح المقام الثالث من التوحيد فطالبه
 بالمقام الرابع فهذه مقامات الموحدين في التوحيد على سبيل الاجال فان قلت
 فلا بد لهذا من شرح بمقدار ما يفهم كيفية ابتناء التوكل عليه فأقول اما الرابع فلا يجوز
 انلواص في بيانه وليس التوكل ايضا مبنيا عليه بل يحصل حال التوكل بالتوحيد
 الثالث اما الاول وهو النفاق فهو واضح واما الثاني وهو الاعتقاد فهو موجود
 في عموم المسلمين وطريق تأكيده بالكلام ودفع حيل المبتدعة فيه مذكور في علم
 الكلام واما الثالث فهو الذي ينبغي التوكل عليه فلنذكر منه القدر الذي يرتبط
 التوكل به وحاصله ان يتكشف لك ان لا فاعل الا الله تعالى وان كل موجود
 من خلق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وفقر وغنى الى غير ذلك مما يطلق عليه اسم
 محدث فالتفريد بايداعه واختراعه هو الله تعالى لا شريك له فيه واذا انكشف لك
 هذا لم تنتظر الى غيره بل كان منه خوف واليه رجاء وله فتنك وعليه اتكال فانه
 الفاعل على الانفراد دون غيره وما سواه مضررون لا استقلال لهم بتصرف ذرة من
 ملكوت السموات والارض واذا انتقصت لك ابواب المكشوفة انقضت لك هذا ايضا حاجتهم
 من المشاهدة بالبصر وانما يستدل الشيطان عن هذا التوحيد في مقامين ينبغي بهما
 ان يطرق الي قلبك ثابتة الشبهة احدها الالتفات الى اختيار الحيوانات والثاني
 الالتفات الى الجمادات اما الالتفات الى الجمادات كما عقدا لك على المطر في خروج
 الزرع ونبتة ونمائه وعلى الغسم في نزول المطر وعلى البرد في اجتماع القيم وعلى الريح
 في استواء السفينة وسيرها وهذا كله شرك في التوحيد وجهل بحقائق الامور
 ولذلك قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاههم الى البر
 اذا هم يشركون معناه انهم يقولون لولا استواء الريح لم نخلصنا ومن انكشف له امر
 العالم كما هو عليه علم ان الريح هو الهواء والهو لا يتصرف بنفسه ما لم يحركه وكذلك
 بحر كدهم كذا الى ان ينتهي الى المحرك الاول الذي لا يحركه ولا هو متصرف في نفسه
 فالتفات العبد في النجاة الى الريح يضاهي التفات من أخذ لخر رقبته فكتب الملك
 توقيعاً بالعموم عنه وتخليته فأخذ يستغل بذكر الخبر والكاغذ والقلم الذي به يكتب
 التوقيع ويقول لولا القلم لما خلصت قريتي من القلم لا من محرك القلم وهو غاية
 الجهل ومن علم ان القلم لا يحرككم له في نفسه وانما هو منصرف بيد الكاتب لم يلتفت
 اليه ولم يشكر الا الكاتب بل رجا يد حبه فبرح النجاة وشكر الملك الموقع عن ان يحضر
 ياله القلم والخبر والله وانه فالشمس والقمر والنجوم والمطر والقيم والارض وكل حيوان
 وجماد مسخرات في قبضة القدرة تسخر القلم في يد الكاتب بل هذا اقتبل في حقك

[illegible]

انشاء السر والظاهر والملك والملكوت لقلوب أرباب المشاهدات ما فلتان أحدهما
 حكاية مناجاة رات الملك والملكوت لقلوب أرباب المشاهدات ما فلتان أحدهما
 استعمال انشاء السر والثاني خروج كلماتها عن الحصر والنهاية وتلك في المثال الذي كان
 فيه وهو حركة القلم فحكى عن مناجاتها قدر ايسر تفهيمه على الاجمال كيفية انشاء
 التوكل عليها ونزول كلماتها الى الحروف والاصوات وان لم يتمكن هي سرياً وأصواتها
 ولكن هذه ضرورة التفهيم فتقول قال بعض الساطرين هي مشكاة نور الله لك اخذ
 وقدر آه سود وجهه بالخير بالكلية من ذلك كان في من مشرطاً لا انه قد ظهر عليه
 السواد فلم سودت وجهك وما السبب فيه فقال الكاظم انه فتن في هذه المطالبة
 فاني ما سؤدت وجهي بنفسي لكن قبل الخبر فانه كان مجموعاً في الحيرة التي هي مستقرة
 ووظيفته فساخر من جلته وتزل بساحة وجهي عدواناً وعلماً فقال صدقت فساد الخبر
 عن ذلك فقال ما أنصفتي فاني كنت في الحيرة وادعاساً كما علمنا على أن لا أبرح
 منها فاعتدى على القلم بطمعه الفاسد واختطفني من وطني واجلاني عن بلدي وفرق
 وجهي وبدني كما ترى هي ساحة يشاء فالسؤال عليه لاني فقال صدقت ثم سأل
 القلم عن السبب في ظله وتعديه واخراج الخبر عن وطنه فقال سل اليد والاصابع
 فاني كنت نفسي تائباً على شط لانها رمت نزعها بين حضرة الانبياء فجاءني اليد
 بسكين فأزالت عني فشرقت ومنفتحة على ثيابي واقتلعتني من ثيابي ثم فلتت بين
 أنابتي ثم رفعت وشقت رأسي ثم غسقت في سواد الخبر ومرارة وهوذا يستخذي
 ويشتبي على قبة رأسي فلقد تثرث الخلع على جرحي بسوء التوكل ففتح عني وسئل من
 فخرني فقال صدقت ثم سأل اليد عن ظله القلم وتعديه عليه واستخذهامها له فقالت
 ما أنا اللحم وعظم ودم وهل رأيت لها ظلم أو جسماً يتحرك بنفسه وانما أنا مركب مسخر
 ركبتني فارس يقال له القدرة والقوة فهي التي ترقدني وتجول في في النواحي أما ترى
 المدور والجو والشجر لا يتعدى شئ منها مكانه ولا يتحرك على نفسه اذ لم يركبه مثل هذا
 الفارس القوي الفاهر أما ترى أيدي الموقن تسانيني في صورة العظم والعظم والدم
 ثم لا معاملتي فيها وبين القلم فانا أيضاً من حيث أنا لا معاملتي بيني وبين القلم فسل القدرة
 عن شأني فاني مركب أزبغني من ركبتني فقال صدقت ثم سأل القدرة عن شأنها
 في استعمال اليد واستخدامها وكثرة تزيدها لها فقالت دع عنك لوعي ومعاتبي
 فكم من لأم ولوم وكلم من لوم لاذنب له وكيف خني عابك أمري أو كيف ظننت أني
 ظلمت لما ركبتك ولقد كنت راكبة لها قبل التصريك وما كنت أحركها ولا أستخضرها
 بل كنت نائمة ساكنة توطأ ظن الطافون بي الى ميتة أو معدومة لاني ما كنت أتحرك
 ولا أحرل حتى جاءني موكل أنزعني وأرهنني الى ما تراه مني فكانت في قوة على

لم شاهدته ولم يكن في قوة على مخالفته وهذا هو كل معنى الادادة ولا امر فله الا بجمعه
 به جرمه وصيا له اذ اذبحني من جمره النوم وارعتني الى ما كن لي عند دوحه منه
 لوطي في يوراي فقال صدقت ثم سأل الارادة ما الذي جرت اليه في هذه القدرة الساكنة
 الملهمة حتى صرفتها الى التعريبك وارعتهم اليه ارحا قالم تجد عنه مخالفا ومخالصا
 فقالت الارادة لا تعجل علي فلعن لساعذرا وانت تلوم فاني ما انقضت بنفسي ولكني
 انقضت وما انبعت ولكني بعثت بحكم قاهر وامر جازم وقد كنت ساكنة قبل بعثته
 ولكن ورد علي من حضرة القاب رسول العلم على لسان العقل بالاشخاص للقدرة
 فاشهدهم باضطرار فاني مستعجز تحت قهر العلم والعقل ولا أدري بأى جرم
 وقعت عليه وصرفت له واؤتمت طاعته لكن أدري أني في دعة وسكون ما لم يرد علي
 هذا الوارد القاهر وهذا الحاكم العادل أو التلالم وقد وقفت عليه وقفا واؤتمت
 طاعته الزامابل لا يبق لي معه مهما جرم حكمه طاعة على المخالفة امرى مادام
 هو في القوة مع نفسه والتعريف حكمه فاما كنهه لكن مع استشهاده وانتظار بحكم
 فاذا انجز حكمه انزجت بطبع رفته طاعته واشخصت القدرة لتقوم بموجب
 حكمه فسل العلم عن شأني ودع عنى عنايك فاني أقول

مهما ترحلت عن قهر وقد قدروا * أن لا تشاركهم فالرا حلون هم

فقال صدقت وأقبل على العقل والعلم والقاب مطالب بالهم ومعاتبا يا هم على
 استنراض الارادة وترشيحها لاشخاص القدرة فقال العقل أما أنا فسرارج ما اشتعلت
 بنفسي ولكن أشعلت وقال القاب أما أنا فلوح ما انبسطت بنفسي ولكني بسطت وقال
 العلم انما أنا فاش فشت في بياس لوح القاب لما أشرق سراج العلم وما المخططات
 بنفسي فكم كان هذا اللوح قبلي خالبا على فسل القلم عنى فان الخط لا يكون الا بالقلم
 فمند هذا اقتنع السائل ولم يقتنع جوابه فقال قد طال تعبي في هذا الطريق وكثرت
 مشاكلي ولا زال يصلي من طمعت في معرفة هذا الامر منه على غيره ولكني قد كنت
 أطيب نفسا بكرة التردا لما كنت أجمع كلاما مقبولا في الفوائد وعذر انظارها في دفع
 السؤال فاما قولك اني خط ونقش وانما خطي قلم فليست أفهمه فاني لا أعلم قلبا الا من
 القصب ولولا حوالا من العظم والخشب ولا خطا الا بالخبر ولا امرا الا من النار وانى
 أجمع في هذا القليل حديث اللوح والسراج والخط والقلم ولا أشاهد من ذلك شيئا أجمع
 بجمعة ولا أرى طمعا فقال له العلم ان صدقت فيما قلت فيضاحتك من جاذبة زادك
 قليل ومر بك ضعيف واعلم أن المهالك في الطريق الذي توجهت اليه كثيرة
 فانصوب لك أن تنصرف وتدع ما أنت فيه لما هذا بعثك فادرج عنه فكل ميسر
 لما خلق له وان كنت راعيا لي استقام الطريق الى المقصد فاني سمعت وأنت شهيد
 واعلم أن العوالم في طريقة هذا ثلاثة عالم الملك والشهادة اولها ولها قد كان الكاعده والخبر

والقلم واليد من هذا العالم وقد جاوزت تلك المنازل على سهولة والثاني عالم الملكوت وهو رواقى فاذا جاوزتني انتهت الى منزله وفيها المهامه القيع والجبال الشاهقة والبحار المغرقة ولا أدري كيف تلم فيها والثالث عالم الجبروت وهو بين عالم الملك وعالم الملكوت ولقد قطعت منه ثلاثة منازل اذنى أوله منزل القدرة والارادة والعلم وهو واسطة بين عالم الملك والملايكة كون لان عالم الملك أسهل منه طريقا وعالم الملكوت أوعر منه منهجا وانما عالم الجبروت بين عالم الملك وعالم الملكوت يشبه السفينة التي هي في الحركة بين الارض والماء فلا هي في حذا اضطراب الماء ولا هي في حذا سكون الارض وثباتها وكل من يمشى على الارض يمشى في عالم الملك والشهادة فان جاوزت قوته الى حديقته فيسهل على ركوب السفينة كان كمن يمشى في عالم الجبروت فان انتهى الى أن يمشى على الماء من غير سفينة يمشى في عالم الملكوت من غير شراع فان كنت لا تقدر أن تمشى على الماء فانصرف فقد جاوزت الارض وخلقت السفينة ولم يبق بين يديك الا الماء الصافي وأول عالم الملكوت مشاهدة القلم الذي يكتب به العلم وحصول اليقين الذي به يمشى على الماء اما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في عيسى عليه السلام لو اذنا ديقنا المشى على الهواء لما أن قيل له انه كان يمشى على الماء فقال السائل السائل قد تحجرت في أمرى واستشعر قلبي خوفا مما وصفته من خطر الطريق ولست أدري أأطبق قطع هذه المهامه التي وصفتها أم لا قبل ذلك من علامة فقال نعم اقم بصرك واجمع ضوء عينيك وحدد فمخوى فان ظهرت القلم الذي به انكبت في لوح القلب فيشبه أن تكون أهلا لهذا الطريق فان كل من جاوز عالم الجبروت وقرع أول باب من أبواب الملكوت كوثق بالقلم اما ترى النبي صلى الله عليه وسلم في أول أمره كوثق بالقلم اذنزل عليه قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكبرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقال السائل لقد قصت بصرى وحددته فواقه ما أرى قصبا ولا خشبا ولا أعلم قال الا كذلك فقال العلم لقد أبعدت التبعه ما سمعت أن متاع البيت يشبه رب البيت اما علمت أن الله لا تشبه ذاته سائر الذوات فكذلك لا تشبه به يده الايدي ولا قلبه الا قلام ولا كلامه سائر الكلام ولا خطه سائر الخطوط فهذه أمور الهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى في ذاته بجسم ولا هو في مكان بخلاف غيره ولا يده لم ولم وعظم ودم بخلاف الايدي ولا قلبه من قصب ولا لونه من خشب ولا كلامه بصوت وحرف ولا خطه رقم ورسم ولا حبره زاج وعفص قال لا تشاهد هذا هكذا إنما رأيت الاختنا بين خولة التنزيه وأثوبة التشبيه مذهبنا بين هذا وذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فكيف نزهت ذاته وصفاته عن الأجسام وصفاتهم وانزهت كلامه عن معاني الحروف والاصوات وأخذت تتوقف في يده وقلبه ولوحه وخطه

فان كنت قد فهمت من قوله ان الله خلق آدم على صورته الصورة الظاهرة المدركة
 بالبصر فكيف مشبهها مطلقا كما يشال نسكن بهوديا صرفا والافلا تلعب بالنورا
 وان فهمت منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالبصار فكيف صرفا
 ومقدس اخلا واطو الطريق فانك بالوادي المقدس طوى واستمع بسر قلبك لما يوحى
 فذلك تجد على النار هدى ولعلك من سرادقات العز تنادي بما تودى موسى الى
 انا الله لا اله الا انا فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه وانه محنت
 في التشبيه والتزيه فاشتعل قلبه نار من حدة غضبه على نفسه لما آياه بين النقص
 واقد كان زيتته الذي في مشكاة قلبه يكاد يضيء ولو لم تنسسه نار فالتفت فيه العلم بجذبه
 اشتعل زيتته فاصبح نورا على نور فقال له العلم اغتمم الان هذه الفرصة واخرج بصرك
 فذلك تجد على هذه النار هدى فتخرج بصرك فانكشف له القلم الالهى واذا هو كما وصفه
 العلم في التزيه ما هو من خشب ولا قصب ولا له رأس ولا ذنب وهو يكتب على الدوام
 في قلوب البشر كلهم اصناف العلوم وكان له في كل قلب رأس ولا رأس له ففضى منه
 العجب وقال نعم الرزق العلم بجاه الله حتى خسر اذا الان ظهر لي صدق انبائه من
 اوصاف القلم فاني اراه قلا لا قلام فعند هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامى
 عندك ومرادى لك وانا اعزى على السفر الى حضرة القلم فاسأله عن شأنه فسار اليه
 وقال ايها القلم ما بال لا تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات الى
 أشخاص القدر ووصرفه الى المقدورات فقال لقد نسيت ما رأيت من عالم الملك
 والشهادة وسعته من جواب القلم لم ادسأله فأحاط على البدق فقال لم أنس ذلك فقال
 لجوابي مثل جوابه قال كيف وأنت لا تشبهه قال القلم أما سمعت ابن الله خلق آدم
 على صورته قال بلى قال فسل عن شأنه الملقب بين الملك فاني في قبضته وهو الذي
 يرزني وأنا مهور مسفر فلا فرق بين القلم الالهى وقلم الآدى في معنى التضرير وانما
 افرق في ظاهرا الصور فقال ومن عين الملك فقال القلم أما سمعت قوله تعالى والسموات
 مطويات بيمينه قال بلى قال فالقلام أيضا في قبضة يمينه وهو الذي يرزدها فإز
 السالك من منده الى اليمين حتى شاهده ورأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم
 ولا يجوز وصف شيء من ذلك ولا نشرحه بل لا تحوى مجلدات كثيرة عشر عشر
 وصفه وبالجمله انه بين لا كالايمان ويد لا كالأيدي وأصبع لا كالاصابع فرأى القلم
 محز كافي قبضته فقهله عذر القلم فسأل اليمين عن شأنه وتحرر بكلمة القلم فقال جوابي
 ما سمعته من اليمين التي في عالم الملك وهو الحوالة الى القدرة اذ لا حكم له في نفسها
 انما تحرر كما القدرة لا الهالة فسار السالك الى عالم القدرة فرأى فيه من العجائب
 ما استعجز عنها ما رأى قبل ذلك فسأله عن تحريك اليمين فقالت انما أنا صفة فلي
 اقادراذ الهة على الموصوفات لا على الصفات وعند هذا كاد أن يربخ ويطلق

بالجسرة لسان السؤال ثبت بالقول الثابت وفودي من وراء حجاب سرادة
 الحضرة لا يستل عما يفعل وهم يستلون فضيلة هبة الحضرة فخر معقايض طرب
 في غشيتها مدة فلما أفاق قال سبحانك ما أعظم شأنك ثبت اليك ونوحك كنت عليك
 وآمنت بأنك الملك البدار الواحد القهار فلا أخاف غيرك ولا أرجو سواك ولا أعوذ
 إلا بفعلك من عقابك وبرضالك من مضطك وعلى الآن أسألك وأتضرع إليك وأبتهل
 بين يديك فأقول انشرح لي صدرى لا عرفك واسأل عقد من لسانى لا تقي عليك
 فنودى من وراء الحجاب اياك أن تطمع في الثناء وتزيد على سيد الانبياء بل ارجع اليه
 فما أتاك فخذ وما ناله عنه فاتته وما قاله بقله فانه ما زاد في هذه الحضرة على ان قال
 سبحانك لا اسمى شأه عليك أنت كما اتيت على نفسك فقال الهى ان لم يكن لسان
 جراحة على الثناء عليك فوسل للقلب طمع في معرفتك فنودى اياك أن تضل رقاب
 الصديقين فارجع الى الصديق الاكبر واقتدي به فان مصاب سبب الانبياء كالجموم بأبهم
 اقتديت احسنت أما سمعته يقول العجز عن ذلك الاد والاد والاد والاد فيكفك نصيبا من
 حضرة تان تعرف انك محروم من حضرة تتاعلج من ملاحظة جلالنا وجلالنا
 فمنه هذا رجع السالك واعتذر عن أسئلته ومعاتبته وقال ليعين والقلم والعلم
 والارادة والقدرة وما بعد ها اقبلوا عذرى فانى كنت غريبا جديده العهد بالدخول
 في هذه البلاد ولكل داخل دهنه فما كان انكارى عليكم الا عن قصور وجهل
 والا أن قد صبح عندى عذركم وانكشف لى أن المتفرد بالملك والملوكوت والعزة
 والجسرة هو الواحد القهار فما أنتم الا محضون تحت قهره وقسوته من قدرون
 في قبضته وهو الاول والاخر والظاهر والباطن فلما ذكر ذلك في عالم الشهادة استبعد
 منه ذلك وقيل له كيف يكون هو الاول والاخر وهما وصفان متناقضان وكيف
 يكون هو الظاهر والباطن والاول ليس بآخر والظاهر ليس بباطن فقال هو الاول
 بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه الكل على ترميده واحد بعد واحد وهو الآخر
 بالاضافة الى سائر المسافرين اليه فانهم لا يزلون متفرقين من منزل الى منزل الى أن يقع
 الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة والاول
 في الوجود وهو باطن بالاضافة الى العاكفين في عالم الشهادة الطالبين لادراكه
 بالحواس الخمس ظاهر بالتسمية الى من يطلبه في السراج الذي أشعل في قلبه بالبعوة
 الباطنة النافذة في عالم الملكوت فهذا كان توحيد السالكين بطريق التوحيد
 في الفعل اعني من انكشف له أن الفاعل واحد فان قلت فذل هذا التوحيد الاعتقادي
 هل يصلح أن يكون عماد التوكل واصلا فيه فأقول نعم فان الاعتقاد اذا قوى على
 عمل الكشف في انارة الاحوال الا انه في الصليب يضعف ويتسارع اليه الاضطراب
 والتزلزل ولذلك يحتاج صاحبه الى متكلم يحرره بكلامه أو الى أن يتعلم هو الكلام

ليخرج من العقيدة التي تلقوها من اساتذهم ومن ابيهم ومن اهل بلده وأما الذي شاهد
 الطريق وسلك بنفسه فلا يخاف عليه شيء من ذلك بل لو كشف الغطاء لما اوردنا يقينا
 وان كان يزاد وضوحا كما أن الذي يرى السنان في وقت الاسفار لا يزاد يقينا عند
 طلوع الشمس بأنه انسان ولكن يزاد وضوحا في تفصيل خلقته وما مثال المكاشفين
 والمعتدين الا كسفرة فرعون مع اصحاب السامرة فان سفرة فرعون لما أن كانوا
 مطلعين على منتهى تأثير السحر اطول مشاهدتهم وتجربتهم فراء ومن موسى عليه
 السلام ما جاوز حدود السحر انكشف لهم حقيقة الامر فلم يكتروا يقول فرعون
 لا قطع من ايديكم وارجلكم بل قالوا لن نؤثر لك على ماباءنا من اليبسات والذي فطرنا
 قاض ما أنت قاض انما تفتني هذه الحيلة الذي انا ان البيان والكشف يمنع التغيير
 وأما اصحاب السامرة لما ان كان ايمانهم من الله طرا الى ظاهر الانبياء فلما انظروا
 الى جهل السامرة وبمعواخواه تغيروا وسعوا قوله هذا الهكم والهم موسى وقسوا
 أن لا يرجع اليهم قولوا ولا يلائمهم شر ولا تنفعا فكل من آمن بالنظر الى ثبوت فيكفر
 لاهلها وكذا اذا نظر الى جهل لان كلامهم من عالم الشهادة والاختلاف والتضاد في عالم
 الشهادة كثير وعالم المكوت من عند الله فلذلك لا تجد فيه اختلافا وتساويا أصلا
 فان كانت ما ذكرته من التوحيد ظاهرا مهمما ثبت أن الوسائط والاسباب مسخرات
 وكل ذلك ظاهرا لا في حركات الانسان فانه يصر ان شاء وبسكن ان شاء فكيف
 يكون مسخرا فاعلم انه لو كان مع هذا يشاء ان شاء ولا يشاء ان لم يرد ان يشاء المكان
 هذا صفة القدم وموقع القلط ولكن علمت انه يفعل اذا شاء ويشاء شاء أم يشاء فليست
 المشيئة اليه اذ لو كانت اليه لا تقترت الي مشيئة أخرى وتسلسل الي غير نهاية
 واذا لم تكن المشيئة اليه فمما وجدت المشيئة التي تصرف القدرة الى مقدورها
 انصرفت القدرة الى المحيطة ولم يكن لها سبيل الى مخالفة فالحركة لازمة ضرورة
 بالقدرة والقدرة محركة ضرورة عند المجزأ المشيئة والمشيئة تحدث ضرورة في القلب
 فهذه ضروريات يترتب بعضها على البعض وليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة
 ولا انصرف القدرة الى المقدور بعدها ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة للقدرة فهو
 مضطر في الجميع فان قلت فهذه اجبة محض والجبرية ناقض الاختيار وأنت لا تنكر
 الاختيار فيكون العبد مجبور مختارا فأقول لو انكشف لك الغطاء لعرفت انه في عين
 الاختيار مجبور فهو اذن مجبور وعلى الاختيار كيف يفهم الاختيار فلنشرح
 الاختيار بلسان المتكلمين شرعا وجوازيلا يليق بما ذكرتم متفلا وناهما فان هذا الكتاب
 لم تصدبه الاعمال المعاملة ولكني أقول لفظ الفعل من الانسان يطلق على ثلاثة أوجه
 اذ يقال الانسان يكتب بالاصابع ويقتبس بالحنيفة والرتة ويغرق الماء اذ وقف
 عليه بجسمه فينسب اليه الخرق للماء والتففس والكتابة وهذه الثلاث في حقيقة

الاضطرار والجبر واحد ولكنها تختلف وراء ذلك في أمور فأعرب ذلك عنها بثلاث
 عبارات فسمى خرقه للماء عند وقوعه على وجهه فعلا طبيعيا وسمى تنفسه فعلا اراديا
 وسمى كنيته فعلا اختياريا والجبر ظاهر في الفعل الطبيعي لانه مهما وقع على وجه
 الماء أو تخطى من السطح انخرق الماء والهواء لا محالة فيه فيكون الخسرقي بعد
 التخطي ضروريا والتنفس في معناه فان نسبة حركة الخهزة الى ارادة النفس كنسبة
 انخرق الماء الى نقل البدن مهما كان الثقل موجودا ووجد الانخرق بعده وليس
 النقل اليه فمكذلك الامادة ليست اليه ولذلك لو قدمت عين الانسان بآلة طبق
 الاجفان اضطرار ولو اراد أن يتركها مقروحة لم يقدر وضع أن تقميص الاجفان
 فعل اختياريا ارادى ولمككنه اذا غفل صورة الابرة في مشاهدته بالادراك حدثت
 الارادة للتقميص ضرورة وحدثت الحركه ككذلك لها ولو اراد أن يترك لم يقدر عليه
 مع أنه فعل بالقدر والارادة فقد اتفق هذا بالفعل الطبيعي في كونه ضروريا
 فأما الثالث وهو الاختيارى فهو مظنة الاتساق كالكفاية والنطق وهو الذى
 يقال فيه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ونارة يشاء ونارة لا يشاء فينطق من هذا
 أن الامر اليه وهذا البهل بمعنى الاختيار قلته ككشف عنه موبائنه أن الارادة
 تتبع العلم الذى يحكم بأن الشيء موافق لك والاشياء تنقسم الى ما تحكم به مشاهدتك
 الظاهرة أو الباطنة بأنه موافق لك من غير شعور وتردد الى ما قد يتردد العقل فيه فالذى
 يقطع به من غير تردد أن تصد عينك مثلا بآلة أو بدتك بسيف فلا يكون في علمك
 تردد في أن دفع ذلك خبرك وموافق فلا جرم تتبع الارادة بالعلم والقدرة بالارادة
 وتحصل حركه الاجفان بالدفع وحركة اليد بدفع السيف وذلك من غير
 رؤية وفكره ويكون ذلك بالارادة ومن الاشياء ما يوقف القميز العقل فيه فلا يدري
 أهو موافق ام لا فيحتاج الى رؤية وفكر حتى يتبين أن الخبر في الفعل أو التردد فاذا حصل
 بالفكر والرؤية العلم بأن أحدهما خبر الحق ذلك بالذى يقطع به من غير رؤية وفكر
 وانبعثت الارادة ههنا كما تنبعث بدفع السيف والسنان فاذا انبعثت لفعل ما تظهر
 للعقل أنه خبر سميت هذه الارادة اختيارا مستقما من الخبر أى هو انبعثت الى ما تظهر
 للعقل أنه خبر وهو عين تلك الارادة ولم ينتظر في انبعثها الى ما انتظرت تلك الارادة
 وهو ظهور خبره بالفعل في حقه الآن الظهيرة في دفع السيف ظهرت من غير رؤية
 بل على البديهة وهذا اقتصر الى الروية فلا اختيار عبارة عن ارادة خاصة وهى التى
 انبعثت بإشارة العقل فيما له في ادراكه توقف ومن هذا قبل العقل يحتاج اليه للتمييز
 بين خبر الظهيرة وشعر الشرين ولا يتصور أن تتبع الارادة الاجمك الحسن أو التفضل
 أو يحكم جزم من العقل ولذلك لو اراد الانسان أن يميز رغبة نفسه مثلا لم يمكنه
 لالعدم القدرة في يده أو لالعدم السكين ولكن لفقد الارادة المداعية المشخصة للقدرة

وانما فقدت الارادة لانها تبعث بحكم العقل والحس يكون الفعل موافقا وقتل نفسه
 ليس موافقا فلا يمكنه مع قوة الاعضاء أن يقتل نفسه الا اذا كان في عقوبة مؤنة
 لاتفاق فان العقل ههنا يتوقف في الحكم ويتردد لانه ردد بين شر الشرين فان ترجع
 بعد الروية أن ترك القتل أقل شر لم يمكنه قتل نفسه وان حكمه بأن القتل أقل شرا
 وكان حكمه جزما لا ميل فيه ولا صارف عنه اتبعثت الارادة والقدره وأهلك نفسه
 كالذي يتبع بالسيف للقتل فانه يرى نفسه من السطح مثلا وان كان مهلكا ولا يبالى
 ولا يمكنه أن لا يرى نفسه ولو كان يتبع بضرب خفيف فاذا انتهى الى طرف السطح
 حكم العقل بأن الضرب أهون من الرمي فوقف أعضاءه فلا يمكنه أن يرى نفسه
 ولا تبعث له داعية البتة لان داعية الارادة مسخرة بحكم العقل والحس والقدره
 مسخرة للداعية والحركة مسخرة للقدره والكل يصدر بالضرورة نفسه من حيث
 لا يدري فانما هو محل ومحرم لهذه الامور فاما أن يكون منه فكلاهما فاذا ن معنى
 كونه مجبوراً أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ومعنى كونه مختاراً أنه
 محل لارادة حدث فيه جبراً بعد حكم العقل يكون الفعل خيراً وسدث الحكم أيضاً
 جبراً فاذا ن هو مجبور على الاختيار ففعل السارق الاحراق مثلاً جبر محض وفعل الله
 اختيار محض وفعل الانسان على مؤنة بين المتزتين فانه جبر على الاختيار فطلب
 أهل الحق لهذا عبارة فالثالثة لما كان ذاتاً ثالثاً وأفعاله فيه بكتاب الله فهو
 كسباً وليس مناقضاً للجبر ولا للاختيار بل هو جامع بينهما عند من فهمه وفعل الله
 يسمى اختياراً بشرط أن لا يقهرهم من الاختيار ارادة بعد تردد وتغير فان ذلك في حق
 محال وجميع الانصاف المذكورة في اللغات لا يمكن أن تستعمل في حق الله تعالى
 الا على نوع من الاستعارة والتصور فان قلت فهل تقول ان العلم والارادة والارادة
 ولدت القدرة والقدره ولدت الحركة وان كل متأخر حدث من المتقدم فان قلت ذلك
 فقد حكمت بحدوث شيء لا من قدرة الله وان آيت ذلك فامعنى ترتب البعض من هذا
 على البعض فاعلم ان القول بأن بعض ذلك حدث من بعض جهل محض سواء عسر
 عنه بالتولد أو بغيره بل حواله جميع ذلك على المعنى الذي يعبر عنه بالقدرة الازلية وهو
 الاصل الذي لم يقف عليه كافة الخلق الا الراستون في العلم فانهم وقفوا على كنه معناه
 والعكافة وقفوا على مجرد لفظه مع نوع تشبيه لقدرة تنا وهو بعيد عن الحق وبيان
 ذلك بطول ولكن بعض المتقدمات مترتبة على البعض في الحدوث ترتب المشروط
 على الشرط فلا يصدر من القوة الازلية ارادة الابد علم ولا علم الابد حياة ولا حياة
 الابد محمل وكلاهما يجوز أن يقال الحياة حصلت من الجسم الذي هو شرط الحياة
 فكذلك في سائر درجات الترتيب ولكن بعض الشروط ما ظهر للعامة وبعضها
 لم يظهر الا للنواص الحاشية بنو الحق والا فلا يتقدم متقدماً ولا يتأخر متأخراً

الا بالحق والزوم وكذلك جميع أفعال الله تعالى ولو لا ذلك لكان التقديم والتأخير
 عبثا يضا هي فعل الجاهلين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وإلى هذا أشار قوله تعالى
 وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا عيينا ما خلقناهما إلا بالحق فكل ما بين
 السماء والأرض حدث على ترتيب واجب وحق لازم لا يتصور أن يكون إلا كما حدث
 وعلى الترتيب الذي وجدناها تأخر متأخر الا انتظار شرطه والمشرط قبل الشرط
 محال والحال لا يوصف بكونه مقدورا فلا يتأخر العلم عن النطقة إلا بقدر شرط الحياة
 ولا يتأخر عنها إلا رغبة بعد العلم الا بقدر شرط العلم وكل ذلك على منهاج الواجب
 وترتيب الحق ليس في شيء من ذلك لعب واتفاق بل كل ذلك بحكمة وتدبير وتفهيم ذلك
 به سبورا لكان ضرب لتوقف المقدور مع وجود القدرة على وجود الشرط مشا لا يقرب
 مبادئ الحق من الافهام الضعيفة وذلك بأن نقدر اننا بعد ثاقده انقمص في ماء
 إلى رقبته فالحديث لا يرفع عن أعضائه وان كان الماء هو الذي يرفع الحدث وهو
 ملاقيه فقدرة القدرة اللازمة حاضرة ملاقيه لله مقدوراته متعلقة بها ملاقات الماء
 للأعضاء ولكن لا يحصل بها المقدور كما لا يحصل لرفع الحدث بالماء انتظارا للشرط
 وهو غسل الوجه فإذا وضع الواقف في الماء وجهه على الماء عمل الماء في سائر الأعضاء
 وارتفع الحدث فورما يظن الجاهل أن الحدث ارتفع عن اليد برفعه عن الوجه
 لأنه حدث عقبه إذ نقول كان الماء ملاقيه ولم يكن رافعا والماء لم يتغير عما كان فكيف
 حصل منه ما لم يحصل من قبل بل حصل ارتفاع الحدث من اليد عند غسل الوجه
 فإذا غسل الوجه هو الرفع للحدث عن اليد وهذا جهل يضا هي ظن من يظن أن
 الحركة تحصل بالقدرة والقدرة بالارادة والارادة بالعلم وكل ذلك خطأ بل عند
 ارتفاع الحدث عن الوجه ارتفع الحدث عن اليد بالماء الملاقى لها باليد غسل الوجه والماء
 لم يتغير واليد لم تتغير ولم يحدث فيها شيء ولكن حدث وجود الشرط فظهر أثر العلة
 فهكذا ينبغي أن يفهم صدور المقدورات من القدرة اللازمة مع أن القدرة قدعية
 والمقدورات حادثة وهذا قرع باب عالم آخر من عوالم المكاشفات فلتترك جميع ذلك
 فإن مقصودنا التنبيه على طريق التوحيد في الفعل وأن الفاعل بالحقيقة واحد فهو
 الخوف والمرجو عليه الاعتماد والتوكل ولم نقدر على أن نتكلم من بهار التوحيد
 الا قطرة من بحر المقام الثالث من مقامات التوحيد واستيفاء ذلك محال وكل ذلك
 ينطوي تحت قولك لا اله الا الله وما أخف مؤنتها على اللسان وما أسهل اعتاد مفهوم
 لفظها على القلب وما أعز حقيقة تها عند العلماء الراسخين فكيف عند غيرهم فان قلت
 فكيف الجمع بين التوحيد والشرع ومعنى التوحيد أن لا فاعل الا الله ومعنى الشرع
 اثبات الأفعال لعباد فان كان العبد فاعلا فكيف يكون الله فاعلا وان كان الله
 فاعلا فكيف يكون العبد فاعلا ومفعول بين فاعلين غير مفهوم فأقول نعم ذلك غير

مفهوم إذا كان للقائل معنى واحد وان كان له معنيين ويكون الاسم مجهولاً صريحاً
 بينهما لم يتناقض كما يقال قتل الأمير لأنه لا يشار إليه بالجلاد ولكن الأمير قاتل بمعنى
 والجلاد بمعنى آخر فكذلك العبد فاعل بمعنى والله فاعل بمعنى آخر فارتبطت القدرة
 بالارادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط وارتبط بقدرة الله ارتباط المخلوق
 بالله وارتبط بالمتغير بالمتغير وكل ماله ارتباط بقدرة فأن عمل القدرة يسمى فاعله
 كيف ما كان الارتباط كما يسمى الجلاد فاعلاً والأمير فاعلاً لأن القتل ارتبط بقدرة الله
 ولكن على وجهين مختلفين فلذلك سمى فاعلاً فكذلك ارتباط المقدور بين المقدرين
 ولا جمل توافق ذلك وتطابقه نسب الله تعالى الأفعال في القرآن مرة إلى الملائكة
 ومرة إلى العباد ونسبها لغيرها مرة أخرى إلى نفسه فقال تعالى في الموت قل يتوفاكم
 ملك الموت الذي وكل بكم ثم قال تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتهم وقال تعالى
 أفرأيتم ما تعبدون أضاف ذلك إلينا ثم قال أنا صبينا الماء صبياً ثم شققنا الأرض شققاً
 فأنبتنا من أصحائها ونسبنا وزرنا وقال تعالى فأرسلنا إليهم هارون فاقبل له أبشيراً
 سواي ثم قال فتفننناهم من روحنا وكان النافع جبريل وكما قال فاذا قرأناه فاتبع قرآنه
 قيل في التفسير معناه إذا قرأ عليك جبريل وقال تعالى فاتلوهم بعذبهم الله بأيديكم
 أضاف القتل إليهم والتعذيب إلى نفسه والتعذيب هو عين القتل بل صريح وقال
 فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وقال وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى وهو جمع بين
 النقي والاثبات ظاهراً ولكن معناه أرميت بالمعنى الذي يكون العبد منه
 رامياً به فإرميت بالمعنى الذي يكون الرب به رامياً بهما معنيين مختلفان وقال
 تعالى الذي علم بالقلم ثم قال الرحمن وقال علمه البيان وقال ثم إن علينا بيانه وقال
 أفرأيتم ما تعبدون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 في وصف ملائكة الأرحام أنه يدخل الرحيم فيأخذ النطفة في يده ثم يصورها جسداً
 فيقول يا رب أذكر أم أنسى أم سوى أم معوج فيقول الله ما شاء ويخلق الملك وفي لفظ آخر
 يصور الملك ثم ينفع فيها الروح بالسعادة والشقاوة وقد قال بعض السلف أن الملك
 الذي يقال له الروح هو الذي يولد الأرواح في الأجساد وأنه يقتبس بوصفه فيكون
 ككل نفس من أنفسه روحاً يلج في جسم ولذلك سمى روحاً وما ذكره من مثل
 هذا الملك وصفته فهو حق يشاهده أرباب القلوب يصابونهم فأما كون الروح عبارة
 عنه فلا يمكن أن يعلم إلا بالقل والحكم بدون النقل تخمين مجرد وكذلك ذكر الله
 تعالى في القرآن الأدلة والآيات في الأرض والسماوات ثم قال أولئك يفتبركون أنه
 على كل شيء شهيد وقال شهد الله أنه لا اله الا هو فين أن الله لا يسل على نفسه وليس ذلك
 بتناقض بل طرق الاستدلال مختلفة فكذلك من طالع عرف كل الموجودات بالله
 كما قال بعضهم عرفت ربى ولولا ربى لما عرفت ربى وهذا معنى قوله أولئك يفتبركون

انه على كل شئ شهيد وقد وصف الله نفسه بأنه الهي والميت ثم قرض الموت والحياة
الى ملكين ففي الخبر أن ملكي الموت والحياة تناظر فقال ملك الموت أنا ميت الاحياء
وقال ملك الحياة أنا حيي السموات فأوحى الله تعالى اليهما **كروا على عملكما**
وما ضررناهما من الصنيع وأنا المسميت والهي لا ميت ولا يحيي سوى ماذن الله
يستعمل على وجود مختلفه فلا تنس هذه المعاني اذا فهمت ولذلك قال صلى الله
عليه وسلم للذي ناوه القرة خذها ولم تأتها لاتبك أضاف الايمان اليه والى القرة
ومعها ولم أن القرة لا تأتي على الوجه الذي يأتي الانسان اليها ولذلك لما قال التائب
أتوب الى الله ولا أتوب الى محمد قال صلى الله عليه وسلم عرف الحق لاهله فكل من
أضاف الكل الى الله تعالى فهو والحق الذي عرف الحق والحقيقة لاهله ومن أضاف
الى غيره فهو المتجاوز المستعبر في كلامه وللتجاوز وجه كما أن للحقيقة وجهها واسم
الفاعل وضعه واضع اللغة للمخترع ولكن ظن أن الانسان مخترع بقدرته فسماه
فاعلا بجر كنهه وظن أنه تحقيق وهوهم أن نسبته الى الله تعالى على حيل الجواز مثل نسبة
القتل الى الامير فانه مجاز بالاضافة الى نسبته الى الجلال فلما انكشف الحق لاهله
عرفوا أن الامر باله **كس** وقالوا ان كان الفاعل قد وضعه اليه الاقوى للمخترع
فلا فاعل الا الله فالاسم له بالحقيقة وتفسيره بالجواز أي تجوز به عما وضعه اللغوي له
ولما جرى حقيقة المعنى على لسان بعض الاعراب قعدا وانفا فاصدقه رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام صدق بيت فأنه العرب قول لبيد
الاصول **كشئ ما خلا الله باطل** أي كل ما لا قوام له بنفسه وانما يقوم بغيره فهو
باعتبار نفسه باطل فاعما هو حقيقة وحقيقته بغيره لا بنفسه فاذن لالحق بالحقيقة
الا القيوم الحي الذي ليس كمثل شئ وهو السميع البصير فانه قائم بذاته وكل ما سواه
قائم بقدرته فهو الحق وما سواه باطل ولذلك قال سهل يأسكين كان ولم تكن ويكون
ولا تكون فلما كنت اليوم صرت تقول أنا وأنا كن الان كالم تكن فانه اليوم كما كان
فان قلت فقد ظهر أن الكل جبر تمام على الثواب والعقاب والغضب والرضا وكيف
غضبه على فعل نفسه فاعلم أن معنى ذلك قد أشرنا اليه في كتاب الشكر
فلا نقول باعادته فهذا هو القدر الذي رأينا الرمز اليه من التوحيد الذي يورث
حال التوكل ولا يتم هذا الا بالايان بالرحمة والحكمة فان التوحيد يورث النظر الى
سبب الاسباب والايان بالرحمة وسعتها هو الذي يورث الثقة بسبب الاسباب ولا يتم
حال التوكل كما سببنا في الا بالثقة بالوكيل وطمانينة القلب الى حسن نظر الكليل
وهذا الايمان أيضا باب عظيم من أبواب الايمان وطريقة حكاية المصفيين فيه
تطول فلنذكر حاصله ليعتقده الطالب لمقام التوكل اعتقادا فاعما لا يستريب فيه
وهو أن يصدق تصديقا يقينيا لا ريب فيه ولا ضعف أن الله عز وجل لو خلق الخلاق

عليهم على عقل أعقلهم وعلم أعلمهم وخلق لهم من العلم ما يختص به نفوسهم وأفئس
 عليهم من الحكمة ما لا يمتحن لوصفه ثم زاد مثل هذا جميعهم علما وحكمة وعقلا
 ثم كشف لهم عواقب الامور وأطلعهم على أسرار المكنونات وعرفهم دقائق
 اللطيف وخفايا العقوبات حتى اطلعوا به على الخبير والشر والنفع والضرر ثم أمرهم
 أن يدبروا الملك والملكوت بما أعطوا من العلوم والحكم لما اقتضى تدبيرهم جميعا مع
 التعاون والتظاهر عليه أن يزداد في مدار الله سبحانه انطلق به في الدنيا والآخرة جناح
 بعوضة ولا أن ينقص منها جناح بعوضة ولا أن يرفع فيها ذرة أو ينقص فيها ذرة ولا
 أن يدفع مرض أو عيب أو نقص أو فقر أو شر عن بني به ولا أن يزال حسنة أو كمال أو غنى
 أو نفع عن أنتم عليه بل كل ما خلقه الله تعالى من السموات والأرض إذا رجعوا فيها
 البصر وطولوا فيها انظروا لم يروا فيها تما وتا ولا قطورا وكل ما قسم الله تعالى بين
 عباده من رزق وأجل ومروءة ورحمة وفضل وقدر وإيمان وكسروا طاعة ومهنية فكله
 عدل محض لا جور فيه وحق صرف لا ظلم فيه بل هو على الترتيب الواجب الحق على
 ما ينبغي وكما ينبغي وبإقدار الذي ينبغي وليس في الامكان أصلا أحسن منه ولا أتم
 ولا أكمل ولو كان واخره مع القدرة ولم يفعل لكان بغلا يناقض الجود وظلما
 يناقض العدل ولو لم يكن قادر الكمال بجزءا يناقض الالهية بل كل فقر وشر في الدنيا
 فهو نقصان من الدنيا أو زيادة في الآخرة وكل نقص بالاضافة الى شخص فهو نقص
 بالاضافة الى غيره اذ لو لا القليل لما عرف قدر الكم اذ لو لا المرض لم تقم الاحصاء بالعدة
 ولو لا النار لما عرف أهل الجنة قدر النعمة وكما أن فداء ارواح الانس بأرواح البهائم
 وتسلطهم على ذبيحة ليس بظلم بل تقديم الكمال على النقص عين العدل
 فكذلك تخفيف النعم على سكان الجنان بتعظيم العقوبة على أهل الشاؤ فداء لاهل
 الايمان بأهل الكفر عين العدل ولو لم يخلق الناقص لاي عرف الكمال ولو لا خلق البهائم
 لما ظهر شرف الانسان فان الكمال والنقص يظهر بالاضافة فمتضى الجود والحكمة
 خلق الكمال والناقص جميعا وكم أن قطع اليد اذا تأكلت ابقاء على الروح عدل
 لانه فداء كامل شاقص فكذلك الامر في التماوت الذي بين الخلق في القسمة في الدنيا
 والآخرة بكل ذلك عدل لا جور فيه وحق لا لعب فيه وهذا الاثن بجزء عظيم مضطرب
 الامواج فيه عرق طوائف من القاصرين وروا هذا البصر من القدر الذي يهبط به
 الاكبر ومنع عن افئسائه المكاشفون والحاصل أن الخير والشر يقتضي به وقد
 صار ما قضى به واجب الحصول بعد سبق المشيئة فلا راد لحكمه ولا عيب لقضائه
 وأمره بل كل صغير وكبير مستطوع وحصوله بقدر معلوم منتظر وما أصابك لم يكن
 ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولتقتصر على هذه الراية من علوم المكاشفة
 الى هناس احياء العلوم من أوامير كتاب التوحيد والتوكل وهو الكتاب الخامس

من ربيع النجيات (الصفة) في الاصل مصدر ووصفت الشيء اذا ذكرته بمعنى فيه لكن
يجل في الاصطلاح عبارة عن **كل** أمر زائد على الذات يفهم في ضمن فهم الذات
ثبوتيا كان أو سلبيا فيدخل فيها اللون والاكوان والاصوات والادراكات وغيرها ذلك
والعلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية وتلك النسبة انما اعتبرت
من جانب الموصوف يعبر عنها بالاتصاف واذا اعتبرت من جانب الصفة يعبر عنها
بالقيام والصفة تقوم بالموصوف والوصف يقوم بالواصف فقوله القائل زيد عالم وصف
زيد لصفة له وعمله القائم به صفة لا وصفه وقد يطلق الوصف ويراد به الصفة وبهذا
لا يلزم الاتحاد لغة اذ لا شك أن الوصف مصدر وصفه اذا ذكر ما فيه والصفة عند أهل
الحق هي ما وقع الوصف مشتقا منها وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة ونحو ذلك
فالعنى بالصفة ليس الا هذا المعنى والمعنى بالوصف ليس الا ما هو دال على هذا المعنى
بطريق الاشتقاق ولا يخفى ما بينهما من التغاير في الحقيقة والتغاير في الماهية ولا يلزم
من كون الشيء صفة وثباته كونه موجودا أو لثباته في نفسه مطلقا ولا يلزم أن يكون
للوأجب تعالى صفات موصودات أريسة مع أنه ليس كذلك عقلا ونقلا والصفة
النفسية هي التي لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد عليها **ك**لانسانية
والحقيقة والوجود والشبهة للانسان ويقابلها الصفة المعنوية التي يحتاج وصف
الذات بها الى تعقل أمر زائد عليها كالتصير والحادث والصفة الثبوتية هي أن يشق
للموصوف منها اسم والصفة السلبية هي أن يتبع الاشتقاق لتضير وبعبارة أخرى
الصفة السلبية هي التي اتف بها الذات من غير قيام معنى به **ك**كالعلم والقدرة
والارادة والكلام واختلت عبارات الاصحاب في الصفة النفسية بناء على
اختلافهم في الاحوال فمن مال الى ثبوت الاحوال وهم الاكثر وهو الاصح قالوا
الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة الى نفس الذات لا الى معنى زائد
عليها ومنهم من قال صفة النفس كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى
زائد عليها والمحال واحد ومن مال الى القول بالاحوال فعنده صفات النفس
أحوال زائدة على وجود النفس ملازمة لها أو أولى العبارة بهذا المذهب ما ذكره
بعضهم من أن الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح
نوعها اتفاهم مع بقاء الذات الموصوفة بها أو ما الصفة المعنوية بعبارة عن **كل**
صفة ثبوتية دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ثم اختلف أصحابنا في
قال بالاحوال قسم الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما وإلى
غير معللة كالعالم والقدرة ونحوهما ومن أنكر الاحوال أنكر الصفات المعللة
ولم يجعل **ك**كون العالم عالما والقادر قادرا زائدا على قيام العلم والقدرة بذاته
ثم أن صفاته تعالى ترجع الى سلب أو إضافة أو مركب منها فالسلب كالقديم

فانه يرجع الى سلبه العدم أولا والى نفي الشبه ونفي الاقاربة عنه ~~و~~ كواحد
فانه عبارة عما لا يتقسم ويوجد من الوجود لا قولاً ولا فعلاً ولا إضافة كجميع صفات
الاذعال والمركب منهما كالقيد والقادر فانهم امر بكان من العلم والاضافة الى الخلق
وصفات الذات هي ما لا يجوز ان توصف الذات بضدها ~~ك~~ القدرة والعزة وصفات
الفعل هي ما يجوز ان توصف الذات بضدها كالرحمة والغضب وعند المعتزلة ان
ما ثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات كالعلم ~~و~~ كذلك في سائر صفات الذات
وما ثبت وربقي فهو من صفات الفعل كالخلق والارادة والرزق والكلام مما يجري فيه
النفي والاثبات وعند الاشعرية ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات كما في نفي
الحياة والعلم وما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل كالا حياء والامانة
والخلق والرزق فعلى هذا الحد الارادة والكلام من صفات الذات لاستلزام نفي الارادة
الجبر والاضطرار ونفي الكلام الخرس والسكوت ولا حاجة على اصلنا الى الفرق لان
جميع صفاته اولية فانه بذات الله تعالى وصفات الافعال عند البعض نفس الافعال
وعندنا لا يل منقوذاها والخلق بصفات الذات دون صفات الفعل فعلى هذا القياس
يكون وعلم الله عينا لكنه ترك لجميه بمعنى المعادوم ومشايخ ما وراء النهر على ان الخلق
بكل صفة تعارف الناس الخلق بها عين والا فلا ومن الصفات ما حصل لله وللعبد
ايها حقيقة ومنها ما يقال لله بطريق الحقيقة وللعبد بطريق المجاز ومنها ما يقال
لله بطريق الحقيقة ولا يقال للعبد لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز لعدم حصوله
للعبد حقيقة وصوره وقد يطلق بعض الاشياء على العبد حقيقة وعلى البارى مجازا
كالاستواء والتزول وما أشبهه ما فاعلم ان الظاهر بين من المتكلمين ما حصر وطريق
كمال المعرفة للمكافئين معرفة جميع صفات البارى بالاستدلال بالافعال والتزويه
عن النقائص اذ لا يتيسر ذلك الا بذلك مع ان السمع طريق آخر في اثباتها حصرها
ايضا الصفات بالسبعة او الثمانية مع البقاء عند الاشعرية ومع التكوين عند الماتريدية
والسلبيات كالقدوسية والعزة الى خمسة عشر على المختار والاضافات ~~ك~~ كالحق
والاولوية والاخرية الى عشرين على المختار ايضا اولوا الظواهر يذكر لوازهم الى
اثبت الاشعرية فكل صفة تستحيل حقيقة تعالى الله تعالى فانها تفسر بلازمها على
العرش استوى بمعنى اعتدل أى قام بالعدل ولا أعلم ما في نفسك أى ما فهم فيك
وسرّك وابتغاه وجهه أى اخلاص النية ويبقى وجهه بكن يعنى الذات وبمجموع
الصفات اذ البقاء لا يختص بصفة دون صفة فتم وجهه الله أى لوجهه الى امرنا بالتوجه
اليها تجري ما عينا أى يحفظنا ورعايتنا والعرب تقول فلان جري من فلان ومع
اذا كان ممن يحيط به حفظه ورعايته والفضل يدا الله أى بقدرته واليد استعارة
ليورق قدرته القائم بصفة فضله وانورها القائم بصفة عدله ويقال فلان في يد فلان

اذا كان متعلق قدرته ونفث كنهه وقبضته وعلى هذا يحمل حديث (قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وقائدة التخصيص بذكر خلق آدم النبي عليه السلام مع أن سائر المخلوقات مخلوقة بالقدرة القديمة أيضا هي التشرع والاکرام كاختصاص المؤمنين بالعباد والاضافة بالعبودية الى نفسه كعبس عليه السلام والاصحابة المشرفة ولا تنقدوا بين يدي الله هو مجاز عن مظهر حكمه وبجوارحه وكشف الساق كناية عن الشدة والهلول وفي جنب الله أي في طامته وحدة وهو بمنزلة أقرب أي بالعلم والقوية العاقل من غير جهة وبما يربك أي بامرره اذهب أنت وربك أي بربك أي بتوفيقه وقوته ومن عنده اشارة الى السكن والرفق والرفعة وهو الله في السموات وفي الارض أي المعبود وفيهما أو العالم عاينهما الله نور السموات والارض أي منورهما وبجميع الاعراض النفسانية لها أوائل ولها غايات فأتصف بالبارية بها اما باعتبار الغاية كالترك في الاستحياء أو السبب كإرادة الاستقام في القرب أو السبب منه كالانعام نعم الآن - ترسل التأويل على التخصيص بكمه دور الاشاعة غير ظاهر في جميع تلك المسمات بل هو مؤد إلى ابطال الاصل للمجاز عن ادراكها بلا كيفيات وخلاف لما عليه السلف من التوقف في التشابهات قال الامام في الفقه الا كبر ولا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين ولا يقال ان يده قدرته أو نعمته لأن فيه ابطال الصفه ولكن يده صفته بلا كيف انتهى وفيه اشارة الى وجوب التأويل الاجمالي في الظواهر الموحدة والى منع التأويل التخصيصي فيها بالارجاع الى ما ذكره والى التفويض بعد الحل على المعنى المجازي على الاجمال في التأويل وعلى الله حماية الوجود لا كالجسم ولا كالحيز لا كالحيز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى حيزها كما هو مذهب الهيجمية من المشبهة المتأثرين بالبلهفة وقد انقضت الائمة على انكسار الجبهة المصترحين بكونه جسما وتضليل المتأثرين بالبلهفة وقال ابن الهمام وقيل يكفر بمجرد اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى وهو حسن بل هو أولى بالتكفير ومهما ثبتت من الكالات شاهد فلا مانع من القول بانثابه غائب لكن بشرط انتفاء الاسباب المقتربة بها في الشاهد الموجبة للحدوث والتجسيم ونحو ذلك مما لا يجوز على الله تعالى اذ لا يتصف بوجود مثل انصافه تعالى وان كان بعض الوجودات مظهرا كمالا بحيث يتصف ببعض صفاته لكن يقبض تحت سرادقات كماله بحيث لا يبقى له أثر من الهوية وما زهو أن العبد يصير باقيا ببقاء الحق مع ما يسميه بصيرا يصير ونحو ذلك عن الدين وما روي في التفسير فاذا أحيدته كنت له سمعا وبصرا في سمع وبني بصير فلا احتياج لهم في ظاهره اذ ليس فيه أنه يسمع بسمعي وبصير بصري بل الحمل له هو أن كمال الاعراض محاسن الله وتعام التوجه الى حضرة بان لا يحسن في لسانه وقلبه ووجهه وسريره وغيره

فيبذل منزلة المشاهدة قائما اذا فرغت هذا الحالة تسمى مشاهدة قبيحها
 بمشاهدة البصريات واستعمال القلب والقلب فيسبب اعتبار ذلك فلا يجمع ولا يصح
 الا ما يستدل به على السانع وقدرته وعظمته وكبريائه (التصديق في هذا المقام) هو
 أن القريب الحاصل للانسان الكامل اما قارب النواقل واما قارب الفسرافض
 وفي المقام الاول سير الانسان سريحي وسلكه متقدم على خدمته والفعل مضاف
 اليه لكن به تعالى كما فهم من الحديث من اثبات السمع والبصر وغيرها ذلك لكن به
 تعالى وفي المقام الثاني سيره هذا ليس سريحي وخدمته متقدمة على سلكه والفعل
 مضاف الى الحق في مظهرية العبد كما قال عليه السلام ان الله قال بلسن عبده سمع
 الله ان جده (ثم اعلم) أن طائفة محقق أهل السنة على أن صفات الله فائدة على الذات
 وأن بعضها ليست من البعض الاخر من الصفات بل الصفات بعضها يجمع بعض
 متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود والاشعري واتباعه
 على أنها دون الوجود لا عين الذات ولا غيرها وأما وجود الواجب بل وجود كل شيء
 فهو عين ذاته هذا وشارحا على ما هو الظاهر من مذهب الاشعري والشيخين البصري
 من المنزلة وأما الملاحسة وسائر المعتزلة والتجديدية فهم لا يشتركون في حقيقة أصلا
 أي صفة كانت من صفات الذات أو الفعل ويقولون انه تعالى واحد من جميع الوجود
 وفعله وقدرته وحياته هو حقيقة ومبني ذاته والقائلون بانفسكا كما هي من الذات
 كصفات مخلوقين هم كالمشبهة من الكرامة والحشوية وعند الاشعرية صفات الذات
 قديمة فائدة بذات الله كالعلم والقدرة والارادة وأما صفات الفعل كالتركيب والاحياء
 والامانة ما ليست فائدة بذات الله تعالى وقال بعض الفضلاء كل ذات قامت بها
صفات زائدة عليها فالذات غير الصفات وكذا كل واحدة من الصفات غير الاخرى ان
اختلافها بالذات يعني أن حقيقة كل واحد واحد والمفهوم منه هذا انفراد غير مفهوم
الاخر لا بمحالة وان كانت الصفات غير ما قامت به الذات فالقول بأنهم غير مدلول الاسم
المشتق منها أو ما وضع لها والذات من غير اشتقاق وذلك مثل صفة العلم بالنسبة
الى معنى العالم أو معنى الاله فعلی هذا وان صح القول بأن علم الله غير ما قام به الذات
لا يصح الا أن يقال ان علم الله غير مدلول اسم الله أو عينه اذ ليس هو عين مجموع الذات
مع الصفات ولعل هذا ما أراده بعض الحذاق من الاصحاب من أن الصفات النفسانية
لا هي هو ولا هي غيره ثم أن صفات الله تعالى قديمة ولا شيء من القديم يحتاج الى
الموجد لان الوجود من يعطى وجودا مستقلا وانما يحتاج صفات الله الى الموجد
مع قدمه ما يصح أن يحتاج الى الذات لتقوم به لا بمعنى أن الذات يعطيها وجودا
مستقلا اذ ليس لها وجود مستقل أما عندنا فلا لأن الصفات غير الذات لا عينها
فاحتياجها الى الذات في قيامها بها ككونها ليست عين الذات في الاله قل

لا في وجودها الخارجى ~~الكونها~~ في الوجود الخارجى ليست غيرهما وأما عند
 الفلاسفة والمعتزلة فكما عرفت فيما تقدم أن الصفات عندهم عين الذات وأما عند
 من يقول أن الصفات مغايرة للذات فعنى الوجود المستقل هو الوجود المتفصل عن
 الذات فوجود الصفة يكون غير وجود الموصوف لكن الصفة تحتاج إلى الموصوف
 دائما وقال بعض المحققين أن صفات الله يمكنه مع قدمها ~~الكون~~ كونها مقيدة وراث
 في غاية الاشكال لما تنسب أن أثر الاختيار لا يكون الا حادئا ولهذا اضطروا إلى القول
 بكونه تعالى موجبا بالذات في حق صفاته كما ذكر في الكتب الكلامية وقصدي لطل هذا
 للاشكال علامة محصورة ~~من الكمال~~ بأن قال ايجاب الوصفان مرجعه إلى الصفات
 خلقه تعالى عن صفات الكمال وايجاب المصنوعات مرجعه إلى الصفات ~~التي~~ كما
 عنه تعالى واضطروا في النفع لغير هذا كمال فيجبر به على عدم القدرة على الترتب
 من مظنة النقصان ويرى عليه وهذا نقصان من حيث أنه يتسدر على الترتب ويضطر
 في الفعل غير مجبر به وفي شرح الطوالع للقاسم اللبني السمرقندي وجوب الصفات
 بذاته تعالى مفهوم من قياسها بذاته تعالى اذ لو كانت واجبة بذاتها لمتنع قيامها
 بذاته تعالى وكذا لو كانت صادرة عنه بالاختيار لوجب ~~كونها~~ حادثة وقبام
 الحوادث بذاته متنع ومعنى كون الصفات واجبة بذاته تعالى كونها لازمة لغير
 مفقورة إلى غيره وبالحيلة صفات الله غير متدورة فلا بد من تخصيص المحككات بما سواها
 ويمكن أن يقال ~~محلول~~ ما هو مبدء الكمال لشيء بالايجاب من غير توقف بالمشيئة
 ليس يقتض بل نحو كمال مثلا وقوع مقتضيات ~~المراد~~ المراتج كحسن الخلق من حالات
 ذاتية وعدم الاختيار فيه كمال لانقصان وليس في القول بالامكان كثرة صعوبة سوى
 مخالفة الأدب وأيهام أن كل ممكن حادث ولا يخفى أن كل ما احتلج لسواء حاجة
 ناتجة بحيث لا يوجد بدونه سوا ~~كل~~ له أو شر ما للوجود ~~كما~~ الجواهر لغيره مثلا
 لا يمكن وجوده بدونه فيلزم اكمال عدمه بالذات وان لم يكن حادثا وهذا لا محذور فيه
 في صفات الله القديمة قال بعض الافاضل القول بتعدد الواجب لذاته في الصفات
 في غاية الصعوبة نعم لكن المراد بالواجب لذاته في الصفات كونها واجبة الوجود لاجل
 موصوفها الذي هو الذات الواجب الوجود لأنها واجبة بالذات مقتضية لوجودها
 كالذات حتى تستقل وتعد ~~قد~~ يدل هي مستندة إلى الذات والذات ~~كما~~ المبدء لها
 واستنادها إليه لا يطريق الاختيار الذي يقتضى مسؤولية التصور بشأنه لا يبعد
 بل بطريق الايجاب بالنسبة إليها كما أن اقتضاء ذاته وجوده جعل وجوده واجبا
 كذلك اقتضاءه للعلم تلاية يقتضى كون العلم واجبا وكما أن اقتضاء الواجب وجوده
 يقتضى غناء عن كل موجود سواه كذلك اقتضاء الذات عليه يقتضى غنى العلم عن غيره
 لعدم التغاير بين الذات والصفات فالايجاب ما ليس بغيره كالصفات ليس يقتضى بل هو

كل واحد منهما النقص في إيجابه بالاجاب والحق عليهم الصواب الى هنا من كلمات
 أبي البقاء الكفوي رحمه الله تعالى رتبة واحدة - رتبة الـ (الاحد) بمعنى الواحد
 ويوم من الايام واسم لمن يصح أن يضابط موضوع للعموم في النفي يختص بسدني
 محض نحو ولم يكن له كفواً أحد ونحو ولا يلقه منكم أحد واستفهام يشبههما
 نحو هل تحس منهم من أحد يستوي فيهم الواحد والخم والجمع والمذكر والمؤنث
 وحين أنضيف بين اليه وأعيد اليه ضمير الجمع أو نحو ذلك يراد به جمع من الجنس الذي
 يدل الكلام عليه نفي لا تقتز بين أسد من أسد أي بين جمع من الرسل ومعنى
 لما منكم من أحد أي من جماعة ومعنى لئن كأحد من النساء يكماحدة من جماعة
 النساء ولا يقع في الاثبات الامع كل ولا يدخل في الضرب والعدد والقسمة وفي شيء
 من الجواب قال لا زهرى هو صفة من صفات الله تعالى استأثرها فلا يشترك فيها
 شيء ويأتي في كلام العرب بمعنى الاول كيوم الاحد ومنه قل هو الله أحد في أحد
 القولين ومعنى الواحد كقولنا ما في الدار أحد أي من يصلح الخطاب والاحد اسم
 بقرينة ما يذكر معه من العدد والواحد اسم بقرينة مفتوح العدد وهما إنما أصلية
 وأما منقولة عن الواو على تقدير أن يكون أصله واحد وعلى ككل من الوجهين يراد
 بالاحد ما يكون واحداً من جميع الوجوه لأن الاحدية هي البساطة الصرفة من جميع
 أنحاء التعدد هدياً أو تركيبياً أو تحليلياً فاستهلاك الكثرة التسمية الوجودية في أحدية
 الذات ولهذا يرجع على الواحد في مقام التنزيه لأن الواحدية عبارة عن انتفاء التعدد
 العددي فالكثرة العينية وإن كانت منتفية في الواحدية الآن الكثرة التسمية متعلقة
 فيها ولا يستعمل أحد واحد في التنيف أو ما في نحو أحد هيم واحداً هين
 ولا يستعمل واحد واحد في التنيف الا قليلاً وأتى بأحد في الاحد أي بالامر المتكرر
 العظيم فإن الامر المتفاقم أحد في الاحد ويقال أيضاً أحد من سبع من كلمات
 أبي البقاء الكفوي (الارادة) من الرود والرود كرواديه الطلب وهي في الاصل
 قوة مركبة من شهوة وخطا وامل ثم جعلت اسماً للتزويج النفس الى شيء مع الحكم فيه
 انه ينبغي أن يفعل أو أن لا يفعل وفي الانوار هي نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث
 يعملها عليه ويقال القوة التي هي مبدأ التزويج والاول مع الفعل والثاني قبله
 وتقر بها بأنها اعتقاد التفع أو ظنه أو هي ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن كما أن
 الكراهة فترة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه انما هو على رأى المستقلة والاتفاق
 على انها صفة مخصوصة لاحد المقدورين بالوقوع وقيل انما هي نافي الكراهة
 والاضطرار فيكون الموصوف بها مختاراً فيما يفعله وقيل انها معنى يوجب اختصاص
 المفعول بوجه دون وجه لانه لو ارادته لما كان وقت وجوده أولى من وقت آخر
 ولا كينته ولا كيفيته أولى مما سواها والارادة اذا استعملت في الله تعالى ساير ادبها

المنتهى وهو التخصيص دون المبدأ فانه تعالى غنى عن معنى النزوع فاذا قيل أراد كذا
فمعناه خصه بكذا وليس بكذا قال النصار كونه تعالى مراداً معنى سلبى ومعناه أنه
غير مغلوب ولا مستكره وقال بعضهم أنه أمر شوق ثم اختلف في معناه فقال بعضهم
معناه علم الله بأشغال الفعل على المصلحة أو المفسدة أو به وجوب هذا العلم بالذات
والصارف وقال بعضهم أنه صفة زائدة على العلم فها الخلف في ذلك الصفة تقتضى بعضهم
ذاتية وقال بعضهم معنوية وذلك المعنى تكميل وهو قول الألفرية وقال بعضهم
بأنه كمال للمفهوم أى تمام ما به وهو قول الكرامية وقال بعضهم هو جرد لافى محل وهو
قول البعض على أن لا يتم ولا يتم لما به على كماله فقام جسامتهم على أن معنى
إرادة الله هو ترجيح أحد طرفي المبدأ على الآخر وتخصيصه بوجه من وجوه أو
معنى يوجب هذا الترجيح وهو أعم من الاختيار فانه ميل مع تفصيل فان الإرادة صفة
زائدة على ذاته تعالى متعلقة على وفق حكمته التى تخصص وقوع الفعل على وجه
دون وجه وحكمته من علمه المقضى لنظام العالم على الوجه الاجل والترتيب
الاكمل وانضمامها مع القدرة والاختيار ثم إن إرادته تعالى واحدة قديمة قائمة
بذاته تعالى كعلمه اذ لو تعددت إرادة الفاعل المختار أو متعلقه لم يكن واحداً من جميع
الجهات ومتعلقة بزمان معين اذ لو تعلق بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك
الفعل وامتنع تخلفه عن إرادته اتفاقاً من أهل الملة والحكام أما اذا تعلق بفعل غيره
ففيه خلاف المعتزلة الثنائين بأن معنى الامر هو الإرادة فان الامر يوجب للمأمور به
كأنه القضاء وأما الإرادة الحادثة فلا توجب الامر كقولهم لا توجب الامر للمأمور به
ذات الإرادة وقد يقال التعلق أيضاً قديم والحادث يظهره والتعلق متعلقاً بالذات
الإرادة وتعلقها على فروع تعلق الشمس بما قابلها واستفادها وهو المعنى بسلب النهاية
عن ذات واجب الوجود وكذا فى غير الإرادة من صفات الذات وأما سلب النهاية
عنها بالنظر الى المتعلقات فما يصح أن تعلق به الإرادة من الجائزات فلا نهاية له بالقوة
لأنه غير متناه بالنسبة وهذا الامر افسه ولا دليل ينافيه ثم نقطة الإرادة تطلق
فى الشاهد والغائب جميعاً ولقطة القصد لا تطلق الا فى الإرادة الحادثة (وأما المشيئة)
فهى فى الاصل مأخوذة من الشئ وهو اسم للموجود وهو كالإرادة عند أكثر
المفكرين لان الإرادة من ضرورتها الوجود لا محالة وان كانتا مختلفتين فى أصل
اللقبة فان المشيئة الإيجاد والإرادة طلب الشئ والفرق بينهما الكرامية فانهم يقولون
مشيئة الله صفة أزلية وإرادته صفة حادثة فى ذاته القديم والحق أنهما اذا أضيقا إليه
تعالى يكونان معنى واحداً لان إرادته تعالى من ضرورتها الوجود لا محالة والفرق
بينهما فى حق العباد وثلاث فحاشا لو كان شئى طلائع فساتن يقع وفى أيدى
فأرادت لا يقع وفى قوله تعالى بفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد غاية لهذه الفرق حيث

كراهية عندنا فيما فعل المصروع بالوجود وذكرا لإرادة عندنا كراهية الحكم الشامل
 للمعصوم أيضا في الزيادة لمجد وجهه الله في أنت طائق بمشيئة الله لا يقع كراهية
 الله ومشيئة الله باللام يقع كذا الإرادة وأما العلم فإنه يقع فيه على الوجهين وتلك بعض
 المتكلمين ومن الفرق بينهما أن إرادة الإنسان قد تحصل من غير أن تتقدمها إرادة
 الله تعالى فإن الإنسان قد يريد أن لا يموت ويأبى الله ذلك ومشيئته لا تكون إلا بعد
 مشيئة الله لقوله تعالى وما تشاؤون إلا أن يشاء الله وقال بعضهم لو لأن الأمور كلها
 موقوفة على مشيئة الله وأن أفعالنا متعلقة بها وقوفة عليها لما أجمع الناس
 على تعليق الاستثناء بها في جميع أفعالهم والمشيئة ترجع به في الممكنة على بعض
 الأمور أو كلها حسنا كان أو غيره والإرادة قد يراد بها معنى الأمر الآن الأمر
 موقوف إلى الأمر وإن شاء لم يفعل والإرادة غير موقوفة إلى أحد
 بل يحصل كما أراد المريد (والشهوة) ميل جبلي غير مقيد للبشر بخلاف الإرادة
 وكذلك النفرة فانه ساحة جبلية غير مقيدة بخلاف الكراهة وقد يشي الإنسان
 ما لا يريد بل يكرهه وقد يريد ما لا يشتهي بل يفر عنه ولهذا قالوا إرادة المصالح
 مما يؤخذ عليها دون شهواتها وكراهة الطاعات الثابتة يؤخذ عليها دون النفرة
 عنها (والكراهة) طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم كقراءة القرآن مثلا في الركوع
 والصعود وهذه الكراهة تصح أن تجتمع مع الإيجاب فيوجد الله تعالى الفعل مع
 كراهته له أي مع تنبهه عنه وأما الكراهية بمعنى عدم إرادة الله تعالى الفعل فيحصل
 اجتماعها مع الإيجاب لاستحالة أن يقع في ملكه تعالى ما لا يريد وقوعه (وأما رضا الله
 تعالى) فهو ترك الاعتراض بالإرادة كما قالت المعتزلة فإن الكفر مع كونه مراد الله تعالى
 ليس يرضى عنه لأنه يعترض عليه ويؤاخذ به والمحبة والرضا كل منهما مأخوذ من
 المشيئة فكل رضا إرادة ولا عكس ولا خص غير الأعم ثم الإرادة إما إرادة أمر
 وتشرع تتعلق بالطاعات لا بالمعاصي أو إرادة قضاء وتقدر شاء له بجميع الكائنات
 فالأول كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثاني كقوله تعالى ومن
 يراد أن يشاء يجعل صدره ضيقا حرجا وقد تتعلق الإرادة بالكليف من الأمر والنهي
 وقد تتعلق بالكليف أي إيجابه وأما ما قلنا في الثاني من إرادته إرادته الكليف
 لا بحسبه وذاته وقد يراد أنه في نفسه هو المراد أي إيجابه وأما ما قلنا في الثاني من إرادته إرادته الكليف
 بقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وإن شاء الله لمهتدون على أن الحوادث
 بإرادة الله وأن الأمر قد يتنقل عن الإرادة ولا يمكن لشروط بعد الأمر معنى والحق
 أن دلالة على أن مراد الله واقع لأن الواقع ليس الأمره ولأن الأمر قد يتنقل عن
 الإرادة إذ جعل اختلاف هو الأمر المتكليف والأمر ههنا لإرشاد دليل أنخذنا
 نزوا ثم الدليل على أن الأمر غير الإرادة قوله تعالى والله يدعوا إلى دار السلام

ثم قوله ويهدى من يشاء دليل على أن المصير على الضلالة لم يرد الله رشده وقوله تعالى لا ينفذكم نصي ان أردت أن أنصع لكم ان كان الله يريد أن يغويكم دليل على صحة تعليق الارادة بالاغواء وأن خلاف مراده محال من كليات أبي البقاء الكوفي (الاستطاعة) استفعال من الطوع وهي عند الحققين اسم للمعاني التي بها يتمكن الانسان بما يريد من احداث الفعل وهي أربعة أشباهية مخصوصة لقضاة العلم والمقرر للفعل ومائة قابلة للتأثير أو لا ان كان الفعل أكلياً كالكتابة وبضادها الجبر فهو أن لا يجبر أحد هذه الأربعة وقال بعضهم هو انتهى لتفصيل الفعل بإرادة المختار من غير عائق وفي التعديل وغيره هي جهل ما يمكن به العبد من الفعل أو الفهم إليها اختياره الصالحة للضدين على البذل وهي المرادة التي في قوله تعالى ما كلفوا شئاً يطيعون السمع لا الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات المتقنة على الفعل كافي قوله تعالى من استطاع اليه سبيلاً لأنها كانت ثابتة للكفار واعلم أن الاستطاعة أي استطاعة كانت هي شرط لصحة اداء الفعل والتي هي عبارة عن سلامة الاسباب والآلات هي شرط لصحة الفعل والاول يجب تبادله انتهى لتفصيل الفعل عن ارادة المختار والثاني معنى لا يمكن تبين منه بمعنى يشار إليه سوى أنه ليس الالفعل وهو عرض بخلافه الله في الحيوان يتمكن به من الفعل والترك وصحة التكليف تقع على هذه الاستطاعة وهي التي مع سلامة الاسباب والآلات والجوارح والاعضاء فالكلف اذا قصد اكتساب الفعل عند سلامة الاسباب يخلق الله القدرة الحقيقية وقت مباشرته ولا يحصل له ذلك عند عدم سلامة الاسباب والآلات فكيف يتصور بقا الصفة لها لا يلبس فاذا قصد العبد فعل الخير يخلق الله وقت مباشرته ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الخير مقارناً له وكذلك اذا قصد فعل الشر يخلق الله وقت مباشرته ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الشر مقارناً له فلما قصد العبد فعل الشر وحصل له قدرة اكتساب فعل الشر كان العبد مضطراً حصول قدرة فعل الخير حتى يفعل به الخير فيعذب في الآخرة بسبب تضييع فعل الخير وتقصيره له كان فعل الشر ثم ان الاستطاعة التي حصل بها الايمان صلحت له ولا تصلح للكفر اذا اقترنت بالايمان ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من اقترانها بالايمان اصلحت له بدلا من صلاحها بالايمان وهذا معنى قول أبي جعفر رحمه الله ان القدرة تصلح للضدين على البذل والدليل عليه هو أن القدرة لو لم تصلح صلاحها للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق فان الكافر مأمور بالايمان ولو لم تكن معه القدرة الصالحة للايمان لزم ذلك وكذا أن كل ما يحصل به شئ ولا يحصل بضده يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالنجم والنار فالقول بأنها لا تصلح للضدين قول بالاضطرار وقالت الأشعرية وجميع متكلمي أهل الحديث سوى القائلين ان القدرة لا تصلح للضدين وان قدرة الايمان لا تصلح للكفر وكذا على القلب والشئ

الختام فهو من غير الخلق والاختلاف وقد كثر الخلق لكل فريق ولم يشتغل بالمراتب
 من جميع أحد الفريقين ولم يظهر إلى أي قول يميل وأكثر كلامه يدل على أنه يميل إلى
 أنها لا تصل للحدين كما في التشديد والاستطاعة منها ما يصير به الفعل طائعا له بسهولة
 والوسع من الاستطاعة هو ما يسع له فعله بلا مشقة والجهل منها هو ما يتعاطى به
 الفعل بمشقة والطاقة منها هي باوغل غاية المشقة ويقولون فلان لا يستطيع أن يرقى
 هذا الجبل وهذا الجبل يطبق للسفر وهذا القوس صبره على عاطلة الحضر واستطاعة
 الاحوال وهي القدرة على الافعال تسمى بالكيفية واستطاعة الاموال والافعال
 كلاهما يسمى بالتوفيقية وثق الاستطاعة قدير اديه في القدرة والامكان فهو
 فلا يستطيعون توصية وما استطاعوا نقبا وقدير اديه في الامتناع فهو
 هل يستطيع ربك على القرآنيين أي هل يفعل وقدير اديه الوقوع عشقة وكافة فهو
 انك لن تستطيع معي صبرا وقد فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالراد
 والراحلة وما فسر استطاعة السيل إلى البيت باستطاعة الحج فانها لا بد فيها من صحة
 البدن أيضا انتهى من أبي البقاء (القدرة) هي التمكن من ايجاد شيء وقيل صفة
 تقتضي التمكن وهي مبدأ الافعال المتضادة على نسبة متساوية فلا يمكن تساوي
 الطرفين الذي هو شرط تعلق القدرة الا في الممكن لان الواجب راجع الوجود والمنع
 راجع لعدم أحق انه ان شاء أن يفعله يفعل لكن المشقة مختلفة أي ليس من شأن القادر
 أن يشاء والافلاسفة يذكرون القدرة بمعنى صحة ايجاد والتكبدليل أنهم فسروا حياة
 الباري تعالى بمعنى يصح أن يعلم وقد راجعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان
 القدرة بهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين والقدرة سواء كانت على تحصيل الفعل
 كما هو اختيار صاحب التبصرة أو شرط تحصيل الفعل كما هو اختيار عامة المشايخ
 تتعلق بالمعذور لم يصير موجودا دون الوجود لاستحالة ايجاد الموجود والاحمال
 لا يدخل تحت القدرة فلا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على العلم والكذب وعند المعتزلة
 يقدر ولا يفعل وفيه جمع بين صفتي النظم والعدل والواجب ما يستحيل عدمه قال
 بعضهم القدرة هي اظها والنهي من غير سبب ظاهر ونستعمل تارة بمعنى الصفة
 القدسية وتارة بمعنى التقدير وإذا قرئ قوله تعالى فقد رانا نعم القادرون بالتعريف
 والتشديد وكذا قدرناهم لمن الضارين فالقدرة بالمعنى الاول لا يوصف بضدّها
 وبالمعنى الثاني يوصف بها وبضدّها والقدرة التي يصير الفعل بها متحقق الوجود
 هي تقاوان الفعل عند اهل السنة والاشاعرة خلافا للمعتزلة لانها عرض
 لا يبق زمانين فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفيه نظر
 لانه على تقدير تسليم عدم بقا مثل هذه الاعراض لا يلزم من التحقق قبل الفعل كون
 الفعل بدون القدرة لجواز أن يبقى نوع ذلك العرض بتعدد الامثال والقدرة الممكنة

هي أدنى قوة يتمكن بها المأمور من أداء ما لزمه بذنا أو ماليا وهذا النوع شرط
 لكل حكم والقدرة الميسرة هي ما يوجب اليسر على المؤدى فهي زائدة على الممكنة
 بدرجة في القوة اذ بها يثبت الامكان وفرق بين القدرتين في الحكم وهو أن
 الممكنة شرط محض حيث يتوقف أصل التكليف عليها فلا يشترط دوامها البقاء
 الواجب وأما الميسرة فليست شرطا محضا حتى لم يتوقف التكليف عليها ولا نهى مغيرة
 لصفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة اليسر على معنى أنه كان جائزا من الله تعالى
 ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة فكان اشتراط القدرة الميسرة لتيسير الامر
 لعباده لطفًا منه وفضلا بخلاف الممكنة اذ لا يجوز التكليف الا به فلا يكون اشتراطها
 لليسر بل التمكن والمنقول من أبي حنيفة رحمه الله أن القدرة مقارنة للفعل ومع ذلك
 تصلح للذين فالفاعل اذا فعل انما فعل بالقدرة التي خلقها الله مقارنة للفعل لاساقطة
 عليه وأما اذا لم يفعل فلا نقول ان الله لم يخلق القدرة الحقيقية بل يمكن أنه خلقها ومع
 ذلك لم يفعل العبد والتوسط بين الخبر والقدر معنى على أن القدرة تصلح للذين فان
 الاكالات والادوات المعدة لتعميم القدرة الناقصة صالحة للذين كاللسان يصلح
 للصدق والكذب وغير ذلك كاليدين تصلح لقتل الكفار ولسفك دماء المسلمين فكذلك حقيقة
 القدرة التي يحصل بها الفعل مثلا السجدة للصنم معصية والله تعالى طاعة والاختلاف
 بينهما من حيث الاضافة الى الامر والنهاي وقصد الفاعل وأما السجدة فلا تفاوت
 في ذاتها وكذا حركة اللسان لا تفاوت بين الصدق والكذب والقدرة انما صار
 شرطا وعلة للفعل من حيث ذاته لا من حيث النسبة الى الامر والنهاي والقياس لصح
 أن القدرة الواحدة تصلح للذين الا أنها اذا صرفت الى الطاعة سميت توفيقا أما اذا
 صرفت الى المعصية سميت خذلانا وذلك لا يوجب اختلافًا في ذاتها والاشعري
 لما قال بالقدرة مع الفعل لكان يجب بهما الاثروا انما لا تصلح للذين وقع في الخبر
 والمعتزلة لما قالوا بالقدرة السابقة ثم ما بعدها مقوض الى العبد وقعودا في التفويض
 فأنه سبحانه قدر أن يوجد الاثر وهو الهيئة الحاصلة بالمصدر والقدرة المقارنة واختيار
 العبد ولا بد أن الاختيار لما كان بتقدير الله يلزم الخبر لان تقدير الاختيار اختيارا
 لا يوجب الخبر لان تقدير الشيء لا يوجب ضده واستحالة دخول مقدور واحد تحت
 قدرتين اذا كانت لكل واحد منهما قدرة التخليق والاكتساب فأما اذا كانت
 لاحدهما قدرة الاختراع واللا أثر قدرة الاكتساب فجائز واعلم أن محل
 قدرة العبد هو عزمه المصمم عقيب خلق الداعية والميل والاختيار وجه هذا يطل
 احتياج كثير من الفساد بالقضاء والقدرة لنفسه اذ ليس القضاء والقدرة مما يسلب
 قدرة العزم عند خلق الاختيار فيكون جبر البصع الاحتياج قال بعض المحققين
 يلزم على ما ذهب اليه أبو حنيفة من الاستطاعة مع الفعل لا قبله أن تكون القدرة على

الايمان حال حصول الايمان والاصر بالايان حال عدم القدرة ولا معنى لتكليف
 ما لا يطابق الا ذلك ومعايدل على جوانه هو ان الله تعالى كلف بالايان ومن
 الايمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن ففسد صوابه لو لم
 مكافأ بأن يؤمن بأنه لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين التقيضين والجواب أن التكليف
 لم يكن الابتدقيق الرسول وأنه ممكن في نفسه متصور وقوعه وعلمه تعالى بعدم
 تصديق البعض واخباره (سواء لا يخرج الممكن من الامكان ولأن التكليف بجميع
 ما أنزل كان مقدما على الاخبار بعدم ايمان أي لهب فلما أنزل أنه لا يؤمن ارتفع
 التكليف بالايان بجميع ما أنزل فلم يلزم الجمع بين التقيضين والحاصل أن علم الله
 واخباره بوجود شيء أو عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث تسلب به قدرة
 الفاعل عليه لأن الاخبار عن الشيء يحكم عليه بمقتضى الخبر والحكم تابع لإرادة
 الحاصكم إياه وإرادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للامعالم والمعلوم هو ذلك الفعل
 الصادر عن فاعله بالاختيار ففعله باختياره أصل ويجب ذلك تابع له والتابع لا يوجب
 التسبوع ايضا بان يؤدي إلى القسور والالغاء بل يقع التسابع على حسب وقوع التسبوع
 والقادر هو الذي يصح منه أن يفعل تارة وأن لا يفعل أخرى وأما الذي ان شاء فعل
 وان شاء لم يفعل فهو المختار ولا يلزمه أن يكون قادرا لجواز أن تكون مهيئة الفعل
 لازمة لذاته وصحة القضية الشرطية لا تقتضي وجود المقدم قال في الملل والنحل
 المؤثر اما أن يؤثر مع جواز أن لا يؤثر وهو القادر أو يؤثر لامع جواز أن لا يؤثر وهو
 الموجب فدل أن كل مؤثر اما قادر واما موجب فعند هذا قالوا القادر هو الذي يصح
 أن يؤثر تارة وأن لا يؤثر أخرى بحسب الدواعي المختلفة والقدير هو الفاعل ما يشاء
 على قدر ما تقتضيه الحكمة لازمة عليه ولا تعلق له ولا ذلك لا يصح أن يوصف به
 الا الله والقدرة كما يوصف بها البارى بمعنى نفي العجز عنه تعالى يوصف بها العبد
 أيضا بمعنى أنها هيئة بها يمكن من فعل شيء ما وقد عبر عنها باليد في قوله تعالى
 تبارك الذي بيده الملك وذلك بالنظر إلى مجرد القدرة ويعبر عنها باليد بالنظر
 إلى كمالها وقوتها متى قيل للعبد قادر فهو على سبيل معنى التقييد والمقتدر يقارب
 القدير لكن قد يوصف به البشر بمعنى المكافئ المكتسب للقدرة من كليات أبي البقاء
 (تعريف العلم وما يتعلق به على اختلاف المذاهب فيه) العلم قيل هو ضروري مستغن
 عن التصديق من حيث أن كل أحد يعرف وجود نفسه ضرورة وهو اختيار الامام
 الرازي وقيل هو نظري ولكن لم يفتقر إلى التصديق وقيل نظري يفتقر إلى التصديق وهو
 اختيار الامام الحرمين والغزالي ثم اختلفوا في تعريفه ففرقه الاشعري بأنه ما يوجب
 كون من قام به عالما حال البردى وهذا قول الظن والتقليد والجهل المركب والشك
 والوهم قال المصنف في شرح المقاصد بأنه صفة ينجلي بها المذكور لمن قامت هي به

أى يتضح ويظهر ما يظهر ويمكن أن يعبر عنه موجودا كان أو معدوما فيشمل ادراك
 الحواس والعقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية وهذا الحد
 منقول عن امام الهدى أبي منصور المازينى وعيدل عن الشيء الى المدرك كقولهم
 الموجود والمعدوم فيرد عليه أن كم من معلوم يحصل بالعكس ولا يحتاج الى الذكر
 فلا يكون جامعا والقاضى أبو يعلى والباقلانى بأنه معرفة المعلوم على ماهو به وبعض
 المعتزلة بأنه اعتقاد الشيء على ماهو به فيشمل التقليد المطابق وابن فورك بأنه ما يصح
 من قام به انقضاء العقل والامام الرازى بعد تنزهه عن كونه ضروريا بأنه اعتقاد جازم
 مطابق لموجبه والحكام بأنه حصول صورة الشيء في العقل والاولى عند العقل ليشمل
 العلم بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات دون
 النفس وهذا بناء على أنه من مقولة الاضافة وبعضهم بأنه قبول النفس الصورة
 الحاصلة من الشيء عند العقل بناء على أنه من مقولة الانفعال وبعضهم بأنه الصورة
 الحاصلة من الشيء عند الفعل بناء على أنه من مقولة الكيفية قبل هذا هو المذهب
 المنصور لان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة أى الموافقة للواقع لان
 الصورة توصف بالمطابقة كالم فلا يشمل الجهليات المركبة والاضافة والانفعال
 لا يصفان بالمطابقة لامتناع وجودهما في الخارج وبعض الاصوليين بأنه صفة
 فوجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض وهذا وان كان شاملا للتصديقات اليقينية
 والتصورات بناء على أنها الانقائض لها لكنه لا يشمل ادراك الحواس وغير اليقنيات
 من التصديقات فلا يكون جامعا وقال ابن الحجاب وأبغى الحدود صفة فوجب
 تمييزا لا يحتمل النقيض وهذا أيضا كالم تقدم فانه وان شمل ادراك الحواس بناء على عدم
 التقييد بالمعاني لكنه لا يشمل غير اليقنيات وبعض الكلاميين بأنه الادراكات وهى
 ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والسمع والبصر والشم والذوق وباطنة
 كالاعتقالات والتوهم والتخيل فيكون كل من الاحساس والتخيل والاعتقالات والتوهم
 علما فالاحساس ادراك الشيء ممكنا بالحوارض القريبة والالواحق المادية التى تلحق
 الشيء بسبب المادية فى الوجود الخارجى من السكك والكيف والايين الى غير ذلك مع
 حضور المادية ونسبة خاصة بينهما وبين المدرك والتخيل ادراكه ممكنا بالحوارض
 القريبة والالواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادية ونسبتها الخاصة والتوهم
 ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس والتعقل ادراكه مجردا عن القواشى القريبة
 والالواحق المادية التى لا تلزم ماهيته لزوما نشأ عن الماهية والادراك تمثل حقيقة
 الشيء عند المدرك يشاهدها ما به يدركه كذا ذكره الشيخ فى الاشارات وهذا تعريف
 للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يخص فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق
 فى تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخفى لان تعيين مدلول الادراك يكون بأمر

مختص به غير شامل لساير الصفات النفسانية وهو يمثل الحقيقة على وجهه المشاهدة
 ولم يكن نصيب الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاشئ وهو ينقسم الى ادراك
 بشئ آخر لا بأن يكون المدرك بذاته يدرك كما في علم النفس بالكميات والى ادراك بالآلة
 كما في علمها بالمحسوسات والتبسيه على القسمين ذكره قوله يشاهدها ما به يدرك
 فان كان يدرك بشئ آخر لا بما يدرك به هو الذات المدرك فيشاهدها الذات فان كان
 يدرك بالآلة لا بما يدرك به هو الآلة فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فيندفع
 ما قيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون أخص منه فيكون التعريف بالاشئ وكذا
 ما قيل انه يلزم أن تكون الآلة هي المدركة أيضا فان قيل الحضور عند ما به يدرك
 غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت اليه النفس لا يكون
 مدركا أحجب بأن الادراك ليس حضورا انتهى عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك
 لحضوره عن الآلة بأن كان ما به يدرك الآلة بأن يكون حاضرا مرتين احدهما عند
 المدرك والاخرى عند آله فالنفس هو المدرك ولكن بواسطة الحضور عند الآلة
 ان كان ما به يدرك الآلة والحضور عند المدرك علم من قوله هو أن يكون حقيقة مقابلة
 عند المدرك والحضور عند الآلة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك والاشئ المدرك
 أمانفس المدرك كعلمنا بذاتنا وغيره وهو اما غير خارج عنه كعلمنا بوجودنا أو خارج
 عنه وهو اما مادي كالاجسام أو غير مادي كالقول والنفس المجردة فهذه اقسام
 أربعة الأولان منها ادراكها بمحصل نفس الحقيقة عند المدرك الأول بدون الحلول
 والثاني بالحلول والاخير ان لا يكون ادراكها بمحصل نفس الحقيقة الخارجية
 بل بمحصل مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الامور الخارجية
 ويسمى هذا بالعلم الانفعالي وهو المستفاد من الخواص لظواهرها كما توجد أمور في الخارج
 مثل الارض والسماء ثم تصوره أو الخارجية مستفادة من الادراك ويسمى هذا بالعلم
 الفعلي وهو أن يكون سبب الوجود الخارجي كما تصور مثل السرير مثلا ثم توجده
 فالفعلي ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها أي العلم الفعلي كلى تنفرع عليه الكثرة وهي
 أفراد الخارجية والانفعالي كلى تنفرع على الكثرة وهي أفراد الخارجية التي استفاد
 هو منها والثالث ادراكها بمحصل صورة منتزعة من المادة مجردة عنها والرابع بقترة الى
 انتزاع من المادة ضرورة كونه غير مادي فقوله تمثل حقيقة الشئ عند المدرك تناول
 للجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه أو بعينه فلا تنصاف
 بنفسه يتناول الأولين بعينه يتناول الاخيرين وقوله عنده أعم من أن يكون بالحلول
 فيه أو في آلتها أو بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها والمعنى الاخير قسمه
 الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج أي مجرد عن التصديق والى تصور مع التصديق
 ان كان ادراكا أي ادراكا على وجه القبول والاعتقاد الجازم واحترزه عن التخييل

والشك والوهم فاق كلامهما وان كان ادراكا للنسبة لكنهما خالية عن الحكم لانها ليست
على وجه الادعان والاعتقاد بل على سبيل التفضيل والتجوز فهي من التصورات
للتسبة التامة الخيرية بالمسماة بالنسبة الحكمية التي تصور بين الموضوع والمحمول
ايجابية ~~كانت~~ كالا اعتقاد بان زيد اقام أو سلبية كالا اعتقاد بان زيد ليس بقام
فتصدق وادراك النسبة على الوجه المذكور هو الحكم وهو اسناد أمر الى آخر ايجابا
أو سلبا و بعبارة أخرى هو انقاع النسبة الحكمية أو انتزاعها ويقال للانقاع ايجاب
وأثبت ولا انتزاع سلب ونفي والنسبة الحكمية هي ثبوت شيء لشيء كنبوت القيام لزيد
في قولنا زيد قائم أو ثبوت شيء مع شيء على وجه الاستصحاب كنبوت النهار مع طلوع
الشمس في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو ثبوت مביئة شيء لشيء
على وجه الانفصال كانفصال هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد في قولنا
اما ان يكون هذا العدد فردا أو زوجا ولذلك يسمى بالنسبة الثبوتية والايجابية وهي
مفهوم ضروري والاى وان لم يكن ادعانا للنسبة سواء كان ادراكا لأمر واحد
كتصور الانسان أو أمور متعددة بل بالنسبة كتصور أطراف القضية أو مع نسبة غير
تامة فتصوره ورغلام زيد والحيوان الناطق أو تامة غير قابلة لتعلق الادعان بالنسبة
الاشائية فتصوره واضرب أو قابله اياه لكن لم يحصل الادعان بها كافي التفضل
والشك والوهم كما مر فتصوره بالتصور ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بشئ
أو اثبات والتصديق هو ان يحكم عليها بأحد هما وقد اختلف العلماء فيه من وجهين
الاول في شرائطه قال المتقدمون يشترط في وجود التصديق تصور ان تصور
الموضوع وتصور المحمول والتصديق هو ادراك النسبة التامة التي بينهما وهي رتبة
أحدهما بالاخر على وجه الادعان والتسليم وقال المتأخرون يشترط في وجوده ثلاثة
تصورات المذكور ان تصور النسبة التي بينهما والتصديق هو ادراك ان النسبة واقعة
أولست بواقعة قلت وهذه من تدقيقاتهم المستحسنة فان في ضرورة الشك قد تصور
النسبة بدون الحكم اذ ما لم تصور النسبة لا يحصل الشك فان المتشكك في التسمية
الحكمة متردد بين وقوعها وبين لا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا
ولم يحصل له الادراك المسمى بالحكم وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراك كان
الحاصل ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لأنه يزول ادراك ويحصل ادراك آخر به
والمصنف اخذ من ذهب القدماء فانه جعل متعلق الادعان التسمية لا وقوعها
أولا وقوعها والافعال ان كان ادعانا لوقوع النسبة أولا وقوعها والثاني في ماهيته
ذهب الحكماء وجهوا المحققين الى أن التصديق هو الحكم فقط وذهب الامام الرازي
الى أنه مجموع التصورات الثلاثة ~~والحكم~~ وقال ان لنا تصور اذ احكم عليه بشئ
أو اثبات كان الجموع تصديقا وفرق ما بينهما كما بين البسيط والمركب وقد اختلف

المذهب المذهب الحكيم حيث جعل التصديق نفس الاذعان والحكم دون المجموع
الركب منه ومن التصورات قبل الحق ما ذهب اليه الحكماء لان المقصود من تقسيم
العلم الى التصور والتصديق بيان ان كلامهم اموحل على حدة وطريق يختص به
لجعل المقصود الاعظم منه وهو بيان الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق وهو القواعد
المتعلقة بالقول الشارح الموصلة الى التصور والقواعد المتعلقة بالقضايا الموصلة الى
التصديق ونصوّر المحكوم عليه ونصوّر المحكوم به ونصوّر النسبة الحكمية تشارف
سائر التصورات في الاستحصال بالقول الشارح فلو قيل التصديق عبارة عن مجموع
التصورات الثلاثة والحكم لم يحصل المقصود وهو الامتياز في العارضي لان هذا
المجموع ليس له طريق خاص من شرح التهذيب للفائز البغدادي واصل الحدود
عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل
سواء كانت تلك الصورة العلمية عين ماهية المعلوم كما في العلم الحسوري الانطباعي
او غيرها كما في العلم الحسولي وسواء كانت مرتفعة في ذات العالم كما في علم النفس
بالكليات او في القوى الجسمانية كما في علم النفس بالماديات وسواء كانت عين ذات
العالم كما في علم الباري تعالى فانه عين ذاته المقدسة المتكشفة بذاته على ذاته لان مدار
العلم على التجرد فهو علم وعالم ومعلوم والتغير اعتباري وذلك ان العلم عبارة عن
الحقيقة المجردة عن الغواشي الجسمانية واذا كانت هذه الحقيقة مجردة فهو علم
واذا كانت هذه الحقيقة المجردة حاضرة لديه غير مستورة عنه فهو عالم واذا كانت
هذه الحقيقة المجردة لا تحصل الا به فهو معلوم فالعبارات مختلفة والافاكل
بالنسبة الى ذاته واحد هذا اذا كانت عين ذات العالم واما اذا كانت غير ذات العالم
فكما في علمه تعالى بسلسلة الممكّات فانها حاضرة بذاتها عند الله تعالى فعلمه بها عينها
فيمتنع ان تكون عينه سبحانه عن الاتحاد مع الممكن هذا هو العلم التفصيلي الحسوري
وله تعالى علم آخرهم اجمالى سرمدى غير مقصور على الموجودات وهو عين ذاته
عند المتألهين ومذهب أكثر الاشاعرة ان العلم صفة تقتضى الاضافة المخصوصة التي
سموها بوعلى وابنه أبو هاشم عالمية ومذهب أصحاب المثل الاطلاونية ان العلم صفة
المعلومات القائمة بانفسها ومذهب ابن سينا ومن تابعه ان العلم صفة المعلومات
القائمة بذات الله تعالى واما ما كان فهو غير ذاته وبعبارة عامة متكلمي أهل الحديث
ان الله تعالى عالم بعلمه وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات وامتنع أكثر مشايخنا
عنه احترازاً عما يوهم من كون العلم آلة فقلوا عالم وله علم وكذلك فيما وراء ذلك
وأبو منصور الماتريدي يقول انه عالم بذاته وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات دفعاً
لوهم المغايرة وأن ذاته ذات يستحصل أن لا يكون عالماً لا في الصفات كيف وقد
أثبت الصفات في جميع مصنفاته وأتى باللائل لا ثباتها قال بعض المحققين العلم من

الموجودات الخارجية وأما علم الله تعالى فهو قديم وليس بضروري ولا مكتسب
وانما هو من قبيل النسب والاضافات ولا شك أنها أمور غير قائمة بأنفسها مقترنة
الى الغير فتكون ممكنة لذواتهم فلا بد لها من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله تعالى فتكون
تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والاضافات ثم لا يمنع في العقل أن تكون
تلك الذات موجبة لها ابتداء ولا يمنع أيضاً أن تكون تلك الصفات موجبة
لصفات اخرى حقيقية أو اضافية ثم ان تلك الصفات توجب هذه النسب وعقول البشر
قاصرة عن الوصول الى هذه المضائق ثم ان علمه تعالى منزّه عن الزمان ونسبته الى جميع
الازمنة على التسوية بجميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كاستداد
واحد متصل بالنسبة الى من هو خارج عنه فلا يخفى على الله ما يصح أن يعلم كلياً كان
أو جزئياً لأن نسبة المقضي لعلمه الى الكل واحد فلهما حدثت الخلوقات لم يحدث له
علم آخر جهل حصلت مكشوفة له بالعلم الازل فالعلم بأن سيكون الشيء هو نفس العلم
بكونه في وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة وانما المتباعد هو نفس التعلق والمتعلق به
وذلك مما لا يوجب تجدد الملة على بعد سبق العلم بوقوعه في وقت الوقوع وفرض
استقراره الى ذلك الوقت فلا يلزم كون صفة العلم في الازل من غير تعلق حتى يكون عالماً
بالقوة فيخفى الى نفي علمه تعالى بالحوادث في الازل وبديهية العقل تقضي بأن ابداع
هذه المبدعات وابداع هذه الحكم والخواص يمنع الامن عالم بالمتنوعات والممكنات
والموجودات قبل وجودها جميعاً وفرادى اجالا وتفصيلاً بأنها ستكون كذا وقت
كذا القصد ما يشاؤه في وقت شاء فيه وبعد وجودها أيضاً ليعلمها مطابقاً
لما يشاؤه فالعلم الذي بالحوادث الفلاني في الوقت الفلاني كما هو قبل حدوث الحوادث
كهو حال حدوثه وبعد حدوثه غير متغير وانما جاء المعنى والاستقبال من ضرورة كون
الحوادث زمانياً لكل زمان محضوف بزمانين سابقين ولاحقين فاذا نسبت العلم الازل الى
الزمان السابق قلت قد علم الله واذا نسبت به الى الزمان اللاحق قلت سيعلم الله
واذا نسبت به الى الزمان الحالي قلت يعلم الله فجميع هذه التغيرات انبعثت من اعتبار انك
وعلم الله واحد لانه ملازم لوجوده الاول وفعله ملازم لعلمه أما بالنسبة ليه فعلى
سبيل الاتحاد وأما بالنسبة الى الموجودات فعلى سبيل الاعتبار فلا يستدل بتغيرها
على تغيره وبعدد ما على عدمه ولا مانع من أن يكون العلم في نفسه واحداً ومتملقاً
بمختلفة ومتغيرة وهو يتعلق بكل واحد منها على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها
وكذا على نحو ما يقوله الخصم في العقل الفعال لقوسنا فانه متحد وان كانت متعلقاته
متشككة ومتغيرة ثم ان علمه تعالى في الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لما هيته بمعنى
أن خصوصية العلم وامتيازها عن سائر العلوم انما هو باعتبار أنه علم بهذه المساهية
وأما وجود المساهية وفعليتها في الازل فتابعة لعلمه الازل بها التابع لما هيته

يخفى أن الله تعالى لما علمها في الازل على هذه الصفة لكونها في نفسها على هذه
 الصفة صفة لازم أن تتحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الصفة فلا جبر ولا بطلان
 لقاعدة التكليف وأما مشيئة الله تعالى فانها مشيئة ووقوع الكائنات تابع لها
 فمن قال ان علمه تعالى يجب أن يكون قديماً أي غير مستفاد من خارج كما هو عند
 المتكلمين لا يقول ان العلم تابع للوقوع ومن قال بالتبعية قال بانقسام علمه تعالى الى
 الفعل والانفعال والمقدم على الارادة هو الفعل وعلى الوقوع هو الانفعال ولا ينفى
 بالتبعية للمعلوم التأخر عن الشيء زماناً وهذا بل المراد كونه فرعاً في المطابقة والقول
 بأن علمه تعالى ضروري بمعنى وجود المعلوم في الخارج بشكل بالمنعاعات مع أن علمه
 شامل للممنوعات والمعدومات المستحكمة الا أن يقال لها وجود في المبادئ العالية
 وقد اشهر من الفلاسفة القول بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الخزفي
 بل انما يعلمها بوجه كلي متمحصر في الخارج وحاصل مذهبهم أن الله يعلم الاشياء كلها
 بنحو التعلق لا بطريق التفصيل فلا يعزب عن علمه منقال ذرة في الارض ولا في السماء
 لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مافهم من وقوع الشركة ولا يلزم
 من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معاهولة تعالى بل ما ندركه على وجه الاجساس
 والتفصيل هو يدركه على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك فان
 التحقيق أن الكلية والجزئية صفات للعالم وربما وصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم
 وبهذا لا يستحقون الاكفار وتعلق الجزئيات من حيث انهم متعلقة بزمان تعقل
 بوجه جزئي يتغير وأما من حيث أنما غير متعلقة بزمان فتعقل على وجه كلي لا يتغير
 الى هنا من تعريف أبي البقاء الكفوي في مادة العلم (الحديث الثامن عشر) ثبت
 في الصحيح عن أم حبيبة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعها وهي
 تدهو وتقول اللهم أنتعني بزوجه رسول الله وبأخي معاوية وبأبي أيوب فقال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم سألت الله في أرزاق مقسومة وآجال مضروبة
 لا يهل شيء منها قبل محله ولا يؤخر شيء منها بعده محله فلو سألت الله أن يجبرله من
 عذاب في القبر وعذاب في النار (كشف سره وايضاح معناه) هذا الحديث مشكل
 فانه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كل شيء بقضاء وقد روى العجز والكيس
 ولم يختلف من علماء الاسلام أحد في أن حكم القضاء والقدر شامل كل شيء ومنه صعب
 على جميع الموجودات ولو انهما من الصفات والافعال والاحوال وغير ذلك فالا فرق
 اذا بين ما نهى النبي صلى الله عليه وسلم من الدعاء فيه وبين ما حرض عليه من طلب
 الاجارة من عذاب النار وعذاب القبر فاعلم أن المقدمات على ضربين يشرب يكتص
 بالكليات وضرب يكتص بالجزئيات التفصيلية فالكليات المختصة بالانسان قد أخبر
 النبي صلى الله عليه وسلم أنها محصورة في أربعة أشياء وهي العمر والرزق والآخر

والشقاوة والسعادة فقال في الحديث المتضمن خلقة الجنين انه يأتبه الملك في الشهر الرابع فينفخ فيه الروح ويقول يا رب اذكر كرام أئني أشقى أم سعيد ما رزقته ما أجله فالحق بلي والملك يكتب وقال أيضا فرغ من الخلق والرزق والاجل وشق أوسعيد وقال سبحانه في الجزئيات سنقرغ لكم أيها الثقلان فافهم وأما الموازن الجزئية التفصيلية فانها المالم تكدر تنصير لم يمكن تعيين ذكرها وأيضا ظهور بعضها وحصوله للانسان قد يتوقف على أسباب وشروط وربما كان الدعاء والنكسب والسعي والعمل من جلبها معنى انه لم يقدّر حصوله بدون ذلك الشرط أو الشروط بخلاف تلك الاربع الاولى فانه ليس للانسان وغيره من المتعطلين في ذلك قضاء ولا تعمل ولا سعي بل ذلك نتيجة قضاء الله وقدره وجوب علمه السابق الثابت بالحكم أزلا وأبدا يقتضي قطعها بالعلوم فهذا هو الفرق بين ما نهى عنه صلى الله عليه وسلم من الدعاء فيه وبين ما عرض عليه فقد بر هذه النكسة فقد أدركت لك فيها حاصلها واسرارها ان انتهت لها صرفت جلته من اسرار الاوامر والنواهي والنصائح والترغيبات والترهيبات والتحريضات وغير ذلك والله يقول الحق ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم من شرح حديث الاربعين لسد الدين القنوي قدس سره (المفهوم) هو الصورة الذهنية سواء وضع بازائها الالفاظ أو لا كما أن المعنى هي الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها الالفاظ وقيل هو ما دل عليه اللفظ لاني محل النطق والمفهوم الكلي هو امر واحد بنفسه متفكر بحسب ما صدق عليه فقد اجتمع فيه الوحدة والكثرة من جهتين ويسمى واحدا نوعيا لان كان نوعا لجزئياته كالانسان وحياتيا وفضليا على قياس النوع وأفراده كثيرة من حيث ذواتها واحدة من حيث جزئيات المفهوم الواحد في نفسه ويسمى واحدا بالذات أو بالفضل والمفهوم عند بعض اصحاب الشافعي قسمان مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب ومفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق في الحكم ويسمى لغوي الخطاب ولفظي الخطاب أيضا وهو الذي سميناه دلالة النص كالجزء بما فوق الانتقال في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وهو تنبيه بالادنى على أنه في غيره أولى ودلالة الى وحى وأمثالهما على مخالفة حكم مدخولها لما قبلها فبطريق الإشارة لا بطريق المفهوم والمفهوم انما يعتبر حيث لا يظهر للتخصيص وجه سوى اختصاص الحكم وقد ظهر في آية الحر بالحر وجه للتخصيص سوى الحكم فانها نزلت بعد ما تحاكم بنوا النضير ونزولها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما كان بينهم قبل أن جاء الاسلام من أن يقتل الحر من بني قريظة بالعهد من بني النضير والرجل منهم بالرأية منهم وسران منهم بحر منهم قتل فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم بان يتسوا ووافلا دلالة فيها على أن يقتل الحر بالعدو والذكر بالانثى

كالدلالة على ~~مفسد~~ بل هي منسوخة بقوله تعالى أن النفس بالنفس وقوله
 عليه السلام المسلون تسكفأ دماؤهم ولا عبرة للنفس في النفوس والالفاظ
 جمع يفرد لكنه يقتل بالاجماع ولا مفهوم الخارج مخرج الغالب كما قال ابن الحاجب
 في قوله تعالى ولا تذكروا قبائلكم على البهاء أن أردن قصصنا أنه خرج مخرج
 الغالب فان الأكرام غالباً انما يكون عند ارادة التعصن قال ابن الكمال المفهوم
 معتبر في الروايات والقبول والخلاف انما هو في التصوص وقد أنكر أبو حنيفة الفاهيم
 المخالفة لقطر قاتها كلها فلم يحتج بشئ منها في كلام الشارع فقط قوله ابن الهمام
 في تحريره وما ينبغي أن يعلم في هذا المقام أن المراد يكون المفهوم معتبراً فيما عدا كلام
 الله وكلام رسوله سواء كان في الروايات أو غيرها ولو كان من أدلة الشرع كقوله
 الصباية والقاهر أن الحنفية السافرة للمفهوم في الكتاب والسنة انما مالوا الى
 الاعتبار في الروايات لوجه وجه وفي بعض المعبران لعل قول العلماء ان التخصص
 بالذكري الروايات يوجب ثبتي الحكم جماعاً المذهب وور من هذا القيسل حيث
 يعلم أنه لو لم يكن للثبتي لما كان للتخصيص فائدة اذا الكلام فيما لم يدركه فائدة أخرى بخلاف
 كلام النبي فإنه أوفق جوامع الكلم فلهذا قصد فائدة لم يدركها لا ترى أن الخلاف
 استفاد منه أحكاماً وفوائد لم يبلغ اليها السلف بخلاف أحكام الرواية فإنه لا يقع
 التفاوت فيه وذكر بعضهم أن مفهوم المخالفة كفهوم الموافقة معتبر في الروايات
 بخلاف وفي الزايد أنه غير معتبر وقال ابن الكمال العدل بمفهوم المخالفة معتبر
 في عبارات الكتب باتفاق مناه من الشافعية كما تقرر في موضعه والحق أن دلالة
 ذكر الشيء على نفي ما عداه في العقوبات ليس بأمر مطرد بل بمقام يقتضيه بشكل
 بيانه وضبطه لكنه يعرفه أصحاب الأذهان السليمة ثم المفهوم عند القائلين بمجيبته
 ساقط في معارضة المنطوق لأنه منسوخ نص عليه كثير من الثقات ومنهم العلامة
 التفتازاني حيث قال في التلويح لاتراخ لهم في أن المفهوم ظني يعارضه القياس
 من كليات أبي البقاء ~~الكتفي~~ رحمه الله تعالى ورضي عنه (إشارة النص) ما عرف
 بنفس الكلام لكن نوع تأمل وضرب تشكك غير أنه لا يكون مراداً بالانزال تطبيقه
 في الحسيات أن من نظر الى شئ يقابله قرأه ورأى غيره مع أطراف عينه بما يقابله
 فهو مقصود بالنظر وما وقع عليه أطراف بصره فهو مرئي لكن بطريق الإشارة تبعاً
 للمقصود والاستدلال بإشارة النص اثبات الحكم بالنظم غير المسوق له كأن
 الاستدلال بدلالة النص اثبات الحكم بالنظم المسوق له وبعبارة النص اثبات الحكم
 بالمفهوم اللغوي غير النظم وبإقتضاء النص اثبات الحكم بالمفهوم الشرعي غير النظم
 ودلالة النظم وإشارته بالنسبة الى عبارة النص من قبيل سوق الكلام لغرض
 على وجه يتضمن جوا من شئ أو فائدة أخرى وقال بعضهم المعنى الذي أريد باللفظ

ان كان نفس الموضوع له أو جزأه أو لازمه غير المتقدم عليه سمي عبارة ان سبق له
 وإشارة ان لم يسبق له وان كان لازمه المتقدم فاقضاء وان لم يكن شئ من ذلك
 فان فهم منه معنى يعلم اللغوي أن الحكم في المنطوق لاجله فدلالة والانفاد لدلالة
 لغة وإلاشارة تقوم مقام العبارة إذا كانت معهودة وذلك في الاخر من دون معتقل
 اللسان حتى لو امتد ذلك وصارت له إشارة معهودة كان بمنزلة الاخر من انتهى
 من كلمات أبي البقاء الكفوي رحمه الله (نشر الطوالع) بسم الله الرحمن الرحيم
 اياك نعبد واياك نستعين خير الكلام حد من خلق الانام ثم الصلاة على نبيه وآله العظام
 وبعد فاعلم أن العلم المسمى بالكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بإيراد
 الحجج عليها ودفع الشبهة عنها والمراد بالعقائد ما يقصده بنفس الاعتقاد دون العمل
 فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصده بنفس اعتقاده كقولنا
 الله عالم قادر سميع وتسمى هذه الاحكام اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم
 الكلام لحفظها والاخر ما يقصده العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وتسمى
 هذه الاحكام عملية وفريضة وأحكاما ظاهرة وقد دون علم الفقه لها وموضعه
 على ما قبل ذات الله تعالى لانه يبحث فيه عن أعراض الذاتية أعني عن صفاته وعن
 أفعاله في الدنيا كاحداث العالم وفي الآخرة كالشروع في أحكام أفعاله فيها كوجوب
 نصب الامام عليه تعالى وعدم وجوبه ووجوب الثواب والعقاب عليه تعالى وعدم
 وجوبهما وغايته الترقى من التقليد الى الايقان وإرشاد المسترشدين وإزمام المتعاضدين
 أقول فالتعريف المذكور بالكلام تعريف بالغاية وعرفه المحقق الشريف في تعريفاته
 بموضوعه حيث قال الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات
 من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام أقوله على قانون الاسلام احترام من الهيئات
 الفلاسفة فانها على قانون عقولهم وافق الاسلام وأخالفه كما في شرح المواهب ولعل
 البحث عن صفاته تعالى وأحوال الممكنات من قبيل البحث عن أحوال أعراض
 موضوع العلم لأن موضوعات مسائل العلم قد تكون موضوع العلم وقد تكون أعراض
 موضوعه هذا اذا كان البحث عن الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى لاندراجها
 في البحث عن الأعراض وأما على ما قبل من أنه يبحث في الكلام عن أحوال الممكنات
 لامن حيث الاستناد كقولهم الأعراض لا تتنقل في التعريف اشكال ويمكن
 تخصيص الأحوال بالحقيقة المذكورة ويكون البحث عن أحوالها لامن تلك الحقيقة
 استطراد كما في شرح المقاصد ثم اعلم أنه لما كان المقصود الاعظم من تأليف الطوالع
 اثبات المصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية من مقدمات مأخوذة
 من الممكنات بالنظر فيها ترتيب المصنف الكتاب على مقسمة وثلاثة كتب المقدمة
 في مباحث تتعلق بالنظر في الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات

الى ان يتبين ان التسمية لا تتعلق بتماثلها بل بكونها متماثلة في الحقيقة
 فالقائمة في مباحث تتعلق بالنظر وفيها أربعة فصول الفصل الاول في مبادئ
 النظر وهي مباحث التصور والتصديق اعلم ان العلم ان كان حكايا ادراكا كان
 النسبة واقعة او ايسر واقعة فهو تصديق والا فهو تصور ثم ان كل واحد منهما
 ينقسم الى بدهي وهو ما لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم
 والحكم بأن الشيء والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج الى
 النظر والفكر كتصور الملك والجن والحكم بأن العالم حادث فيكسب الكسبيات من
 البديهيات بطريق النظر والنظر ترتيب امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام
 ما ليس معلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور مجهول تسمى معترفا
 وقول اشارات وان كانت موصلة الى تصديق مجهول تسمى دليلا الوجهة أقول يشعر
 قول المصنف وتلك الامور المرتبة الى آخره ان التصور لا يكتسب من التصديق
 وكذا العكس تدبر الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه ثلاثة مباحث
 بحث الاول في شرائط المعرفة يعرف الشيء ما يستلزم تصور وتصور ذلك الشيء
 فيكون العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشيء بالمساوي
 في الجلال وانظروا فسر شارح التسمية بقوله ان يكون العلم بأحدهما مع العلم بالآخر
 والجهل بأحدهما مع الجهل بالآخر كتعريف الحركة بما ليس بسكون فان سما
 أى الحركة والسكون في مرتبة واحدة فن عرف الحركة عرف السكون وبالعكس
 وأيضا لا يعرف الشيء بما هو أخفى منه لا تتفاسق العلم بالمعرف سواء توقف الاثنى
 على المعرفة فيكون الصادق من جهتين الخطا والذورا ولم يتوقف واذا توقف
 عليه فاما بمرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا ودورا ظاهرا كتعريف الشمس بأنه
 كوكب نهاري ثم تعريف النهار بأنه زمان طلوع الشمس ولا يخفى ان معرفة
 الكوكب النهاري أخفى من معرفة الشمس واما بمراتب ويسمى دورا مضمر او دورا
 خفيا كتعريف الاثنين بأنه زوج أول ثم تعريف الزوج بأنه ينقسم بتساويين ثم تعريف
 المساويين بالشئتين اللذين لا يفضل أحدهما على الاخر ثم تعريف الشئتين بالاشئتين
 ولا يخفى ان معرفة الزوج الاول أخفى من معرفة الاثنين وأما التعريف بالاثنى الذي لم
 يتوقف على المعرفة فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس أى في اللطافة والنفس أخفى
 من النار لكن لم يتوقف معرفتها على معرفة النار وأيضا لا يعرف الشيء بنفسه أى
 بمراد فعله لا تتفاسق العلم بالمعرف سواء لم يؤخذ مع المراد شيء آخر كقولهم
 الحركة نقل أو أخذ كقولهم الانسان حيوان بشر فان البشر عين الانسان وقد أخذ
 معه الحيوان ويجب أن يقدم الاعم في التعريفات لشهرته وغلوره وأن يجتنب
 عن استعمال ألفاظ غريبة وحشية غير نظاهرة الدلالة بالقياس الى السامع

وعن استعمال ألفاظ مجازية لا مع قرينة دلالة على تعيين المراد وأما القرينة المانعة عن
 ارادة الحقيقة فواجبة في الجازي أي موضع كان كذا في شرح الشمسية للتفتازاني
 وينبغي أن يجنب عن التكرار سواء كان المتكرر نفس الحد مثل أن يقال العدد كثرة
 مجمعة من أبعادها والمجمعة من أبعادها نفس الكثرة أو كان المتكرر بعض أجزاء
 الحد مثل أن يقال الإنسان حيوان جسماني ناطق فإن الحيوان يؤخذ في حده الجسم
 حين يقال أنه جسم دون نفس حساس متحركة بالارادة فحده ككرر الجسم الذي هو
 بعض أجزاء الحيوان اللهم الا اذا دعت الى التكرار ضرورة أو حاجة اما التكرار
 بحسب الضرورة فهو التكرار الذي لو لم يقع لم يكن التعريف صحيحا مثل التكرار الذي
 يقع في تعريف كل من المتضايين وهما اللذان يكونان معاني التعقل والوجود مثل
 الآبوة والبنوة فيقال في تعريف الآب حيوان يتولد من نفسه شخص آخر من
 نوعه من حيث يتولد الخ فلو لم يكرر بعض الأجزاء الجسمية لصدق التعريف على
 بعض الابن لأن الابن قد يكون كذلك وأما اذا كرر لم يصدق على الابن فإن بعض الابن
 وان كان كذلك لكن لا يكون إنسانا من هذه الحقيقة بل من حيث تولده من نطفة
 شخص آخر من نوعه نفس عليه نفس تعريف الابن وأما التكرار بحسب الحاجة فهو
 التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا كما في قوله -
 في تعريف الانف الافطس هو أنف ذو تعبير لا يكون ذلك التعبير الا في الانف
 فصار الانف والتعبير مكررا فانه يجوز أن يقال في تعريفه هو شيء ذو تعبير يخص
 بالانف لكن كررا لان تعبير هو أنف ولم يقل هو شيء ليكون الجواب مطابعا
 للسؤال لأن السؤال عن الانف الافطس لا عن الشيء الافطس هذا حاصل ما ذكره
 الاصفهاني أقول لم يظهر منه وجه تكرار التعبير ولعل وجهه أنه لو لم يذكر التعبير
 بعد لا يكون له ما يؤولهم رجوع ضمير لا يكون الى الانف (البحث الثاني) من أقسام
 المعرفة معرفة الشيء يجب أن يساويه في العموم والخصوص أي في الصدق على
 معنى أنه يجب أن يصدق المعرفة بالفتح على كل ما يصدق عليه المعرفة بالكسر وهو
 الاطراد والمنع أو بالعكس أي يجب أن يصدق المعرفة بالعكس على كل ما يصدق
 عليه المعرفة بالفتح وهو الجمع والانعكاس وانما شرط المساواة المذكورة ليشمل
 المعرفة جميع أفراد المعرفة ويبرزه عن غيره اذا عرفت ذلك فنقول أقسام المعرفة
 أربعة حدثام وهو المركب من الجنس والفصل القريب كالحيوان الناطق في تعريف
 الانسان حدث ناقص وهو التعريف بالفصل القريب وحدهما وبه والجنس البعيد
 كالناطق والجسم الناطق في تعريف الانسان ودم نام وهو المركب من الجنس
 القريب والخاصة كالحيوان الناطق في تعريف الانسان ودم ناقص وهو التعريف
 بالخاصة وحدها أو بهما والجنس البعيد كالناطق والجسم الناطق في تعريف

الإنسان وكذا المركب من العرض العام والخاصة والمركب من العرض العام
 والفصل القريب والمركب من الخاصة والفصل كالمشاي الضاحك أو المشاي الناطق
 أو الضاحك الناطق في تعريف الإنسان فانه رسوم ناقصة أيضا (المبحث الثالث)
 في بيان ما يجوز أن يعرف بشئ آخر وبيان ما يجوز أن يعرف بشئ آخر الحقائق
 أما أن تكون بسيطة أي لا يكون لها جزء بأن لا تلتئم من شيئين أو أكثر أو مركبة
 أي يكون لها جزء وكل واحد من البسيط والمركب أما أن يتركب منه غيره أو لا فلهذه
 أربعة أقسام فالبسيط الذي لا يتركب منه غيره من الحقائق لا يحددها أما ما ولا حد
 ناقص بالبساطة لأن كلاً منها لا يكون إلا للجزء أو أيضا لا يحدده غيره لعدم كونه
 جزءا لغيره كالواجب تعالى والحد لا يكون إلا للجزء والبسيط الذي يتركب منه غيره
 لا يحدده ببساطته لكن يحدده كالجوهر الذي هو جنس للجواهر من الأجسام والمركب
 الذي لا يتركب منه غيره لا يحدده لعدم كونه جزءا من ماهية الغير لكن يحدده لتركبه
 كالإنسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب منه ماهية أخرى ضرورة
 كونه نوعا سافلا والمركب الذي يتركب منه غيره يحدده لتركبه ويحدده الغير الذي كلن
 ذلك المركب جزءا منه كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي ويتركب منه غيره
 كالإنسان فالحد للمركب سواء كان حدا تاما أو حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة
 تركبه من الجنس والخاصة لمهية المرسوم لها جنس وكل ما له جنس فله فصل
 فتكون ماهية المرسوم مركبة من الجنس والفصل وأما الرسم الناقص فيشمل البسيط
 والمركب أما كونه للمركب فظاهر وأما كونه للبسيط فلهوارة عن الجنس والفصل
 (الفصل الثالث في الحجج) وفيه ثلاثة مباحث المبحث الأول في أنواع الحجج وهي
 جمع حجة وهو الموصول القريب إلى التصديق والخط القريب استقراء عن الموصول البعيد
 وهو أجزاء الحجج والخط والدليل مترادفان وعرف الدليل بأنه ما يلزم من العلم به العلم
 بوجود المدلول وأريد بالعلم المعلوم والعلم اللازم التصديق الشامل للخط والاعتقاد
 واليقين ولعل المراد من الاعتقاد ما يعجز الجاهل المركب والتقليد فقط بقراءة تقابل
 الخط واليقين والافعال اعتقاد يعجز الجميع والدليل على ثلاثة أنواع قياس واستقراء
 وتمثيل لأن الدليل إما استدلال بهال الكلي على حال جزئية أي جزئي ذلك الكلي سواء
 كان جزئيا حقيقيا أو اضافيا كما يستدل بنطق الإنسان على نطق جزئية الذي
 هو زيد فيقولنا زيد إنسان وكل إنسان ناطق ينتج زيد ناطق وأما استدلال بهال أحد
 المتساويين على حال الاستدلال بهال الكلي المتساويين لأن الجزئيين الحقيقيين لا يكون
 بينهما التماثل كما يستدل بضلك المتعجب بالقوة على ضلك مساويه الذي هو الإنسان
 فيقولنا شكل إنسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك بالقوة ينتج كل إنسان
 ضاحك بالقوة ويسمى هذان القسمان قياسا حال السيد الشريف في حاشية

الاصفهانى اندراج جميع اقسام الاستثنائى والاقتراى المتصل والمنفصل فيما ذكر غير
 طاهر يعنى أن التقسيم غير حاصر وأجاب عنه بعض الفضلاء بأن مرجع الاستثنائى
 المتصل عند وضع المقدم أن التالى أمر يتحقق لازمه وكل أمر يتحقق لازمه فهو
 متحقق ويقال فى وضع التالى ان المقدم أمر اتنى لازمه وكل أمر اتنى لازمه فهو متحقق
 ومرجع الاستثنائى المنفصل الحقيقى عند وضع المقدم أن التالى أمر يتحقق معانده
 فى الصدق والكذب وكل أمر يتحقق معانده فى الصدق والكذب فهو متحقق وليس عليه
 البواقى وان كان الدليل استدلالا بحال جزئى على حال كلي يسمى استقرارا وهو اثبات
 الحكم اكلى لثبوته فى جزئياته اما كلها أو بعضها اما الاول فيفيد اليقين كقولك العدد
 اثنان زوج أو فرد وكل زوج بعده الواحد وكل فرد بعده الواحد ينتج أن كل عدد بعده
 الواحد أى يقبضه بالثبوت منه مرارا ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراءا تاما وأما
 التالى فلا يفيد الاطلاق لجواز أن يكون حكمه مالم يستقر على خلاف حكمه ما استقرى
 كما يقال كل حيوان يحرك فكذلك الاسفل عند المصنوع لأن الانسان والفرس وغيرهما
 مما يشاهد من الحيوانات كذلك مع أن التصاح بخلافه كذا فى شرح المواقف ولعل
 قوله لأن الانسان والفرس الخ كبرى لصغرى معلومة وهى أن بعض الحيوان انسان
 وفرس وغيرهما مما نشاهده ينتج أن بعض الحيوان يحرك فكذلك الاسفل ثم نستدل على
 المدعى بأنه اذا كان بعض الحيوان يحرك فكذلك الاسفل فكل حيوان يحرك فكذلك الاسفل
 لكن المقدم حق ينتج هذا القياس الاستثنائى بوضع المقدم أن التالى حق وهو المدعى
 لكن ملازمته ظنية مبنية على قياس الغائب على الشاهد فلذلك لم يفد اليقين
 بالنتيجة التى هى قولنا كل حيوان يحرك فكذلك الاسفل بل أفاد الظن وان كان الدليل
 استدلالا بحكم جزئى على حكم جزئى آخر لا شرا كهما فى وصف يسمى تشلا فى عرف
 المتكلمين وقياسا فى عرف الفقهاء والمراد من الجزئيين أن يكونا تحت كلى واحد
 سواء كانا جزئيين حقيقيين أو اضافيين وان لم يكونا تحت كلى واحد فلا ينعدى
 حكم أحدهما الى الآخر مثاله أن يستدل بحرمة النحر على حرمة النيبذ لا شرا كهما
 فى الاسكار بأن يقال النيبذ حرام لانه كالنحر فى الاسكار والنحر حرام أى للاسكار وهو
 لا يفيد اليقين أيضا كما بين فى المطولات والجزئى الذى تعدى منه الحكم كالنحر فى مثالا
 يسمى أصلا والجزئى الذى تعدى اليه الحكم كالنيبذ يسمى فرعا والوصف المشترك
 بينهما كالاسكار يسمى جمعا وهو الكلى الشامل لذيئتي الجزئيين لأن البسكرة كلى
 شامل للنحر والنيبذ وسبب تعدية الحكم هو الجامع وهو انما يفيد التعدية أى
 انما يفيد الحكم فى القرح اذا ثبت كونه مؤثرا فى الحكم فى الاصل وتأثيره يعرف تارة
 بالدوران وأخرى بالسبر والتقسيم قال شارح النعمية الدوران هو اقتراح الشئ بغيره
 وجودا وعدما كما يقال عند قولنا العالم حادث لانه كاليث فى التأليف واليث حادث

في التأليف والحدوث دائر مع التأليف وجودا ووحدا أما وجودا ففي البيت وإنما وجودا
 ففي الواجب تعالى لأنه ليس فيه تعالى تأليف فليس فيه حدوث والله وادان علامة كون
 الحدوثة للحدوث فيكون التأليف على الحدوث وأما السبب والتقسيم فهو إيراد أو صاف
 الأصل وإبطال بعضهما البعض السابق للعلية كما يقال على الحدوث في البيت أما التأليف
 أو الامكان والثاني باطل بالتعريف لأن صفاته قد لا تكون ممكنة وإليه تصانده فله معنى
 الأول وقام البحث في علم أصول الفقه (المبحث الثاني في القياس وأصنافه) اعلم أن
 القياس قول: والقياس من أقوال مني سلت لازم منها قول آخر وهو أن استثنائي أو اقترائي
 فلا استثنائي إن كانت شرطية منه فلا استثناء عين الخاتمة من نتيجه من الثاني واستثنائي
 قد بين الثاني ينتج نقیض المقدم وإن كانت منفصلة حقة بقية ينتج استثناء عين كل جزء
 نقیض الآخر ينتج استثناء نقیض ~~كل جزء~~ من الآخر وإن كانت مانعة الجمع
 فاستثناء عين كل جزء ينتج نقیض الآخر لا غير وإن كانت مانعة الحد أو فاستثناء
 نقیض كل جزء ينتج عين الآخر وقام البحث في المطلق (وأما القياس الاقترائي) فهو
 على أربعة أشكال لأن الأصل الأوسط أن كان محمولا في المقدمي وموضوعي في الكبرى
 فهو الشكل الأول وإن كان محمولا في المقدمي والشكل الثاني وإن كان موضوعي في المقدمي
 الشكل الثالث وإن كان على عكس الشكل الأول أي موضوعي في المقدمي ومحمولا
 في الكبرى فهو الشكل الرابع ولكل واحد من تلك ستة عشر ذرا بمسبب اقتران
 المقدمي بالكبرى في الإيجاب والسلب والكلية والجزئية يمكن لا ينتج كاه اللفظ بشرط
 الاتساج في بعضها أما الشكل الأول فشرط اتساجه إيجاب المقدمي وكاية الكبرى
 وضروبه النتيجة بحسب هذين الشرطين أربعة الأول من موجبتين ~~كليتين~~ ينتج
 موجبة كلية والثاني من مقدمي موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية
 والثالث من مقدمي موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية والرابع
 من مقدمي موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية وأما الشكل الثاني
 فشرط اتساجه اختلاف مقدمته بالإيجاب والسلب وكاية المقدمي وضروبه
 النتيجة بحسب هذين الشرطين أربعة أيضا الأول من كليتين والكبرى سالبة كلية
 والثاني من كليتين والمقدمي سالبة كلية ينتج سالبة كلية والثالث من مقدمي
 موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية والرابع من مقدمي سالبة جزئية وكبرى موجبة
 كلية ينتج سالبة جزئية وأما الشكل الثالث فشرط اتساجه إيجاب المقدمي وكاية
 إحدى المقدماتين وضروبه النتيجة بحسب هذين الشرطين ستة الأول من موجبتين
 كليتين ينتج موجبة جزئية والثاني من مقدمي موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج
 سالبة جزئية والثالث من مقدمي موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة
 جزئية والرابع من مقدمي سالبة جزئية والمقدمي سالبة كلية ينتج سالبة جزئية

والخامس من موجبة كلية صفري وموجبة جزئية ~~كبرى~~ تنجج موجبة جزئية
والسادس من موجبة كلية صفري وسالبة جزئية كبرى تنجج سالبة جزئية والحاصل
أن الشكل الثالث لا ينتج الكلية وأما الشكل الرابع فشرط اتجاهاه أن لا يجمع فيه
خستان وهما السلب والجزئية لافي مقدمة ولا في مقدمتين والمجتمع في مقدمتين أعم
من أن يكون من نفس واحد أو من جنسين واتما خصصنا التعصيم بالإجماع
في المقدمتين لأن المجتمعين في مقدمة واحدة لا يكونان إلا من جنسين والاشتراط
المذكور انما هو إذا لم تكن الصفري موجبة جزئية لأنها إذا كانت موجبة جزئية
تسبب إجماع الخستين بأن تكون الكبرى سالبة كلية وضربه النتيجة بحسب هذين
الشرطين خمسة الأول من موجبتين ~~مختلفتين~~ والثاني من موجبة كلية صفري
وموجبة جزئية كبرى يتبعان موجبة جزئية والثالث من سالبة كلية صفري
وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية والرابع من موجبة كلية صفري وسالبة كلية
كبرى والخامس من موجبة جزئية صفري وسالبة كلية كبرى يتبعان سالبة
جزئية والكلام المستقصى هنا في الكتب المنطقية (المبحث الثالث في مواد الحجج)
وهي القضايا التي تتألف منها الحجة وأجوبة أو ما عقلية بان تكون مأخوذة من العقل
من غير افتقار إلى السماع بمعنى تكون كلاً ما مقدمتها عقلية أو عقلية بأن يكون
السماع مدخل فيها أعم من أن تكون كلاً ما مقدمتها عقلية أو أحدها والآخر كقولنا
العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المأمور به عاجز
لقوله تعالى أضعفت أمري وكل عاجز يستحق التنازل لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فإن له نازجهم هذا مثال النقل المحض وأما مثال ما يكون أحدهما يقدم عليه
عقلية والآخرى عقلية فهو قولنا الوضوء محل وكل محل بالنية لقوله صلى الله عليه
وسلم إنما الأعمال بالنيات فإن المقدمة الأولى عقلية والنتيجة عقلية والامام ثالث
القسمه فقال الحجة أو عقلية محضة أو عقلية محضة أو مركبة منهما ثم اعلم أن الحجة
العقلية إما أن تكون مقدماتها قطعية سواء كانت ضرورية أو ممكنة منها
وتسمى برهاناً عند الفلاسفة ودليلاً عند المتكلمين يعني تسمى دليلاً بالمعنى الخاص
لأن الدليل معنى أعم من البرهان والامارة وإما أن تكون مقدماتها عقلية
أو مشهورة وتسمى بخطابة عند الفلاسفة وامارة عند المتكلمين وإما أن تكون
مقدماتها كاذبة شبيهة بالقطعية أو بالمشهورة وتسمى مضالمة هذه مضالمة من
جهة الحق وأما المضالمة من جهة المصروفين لا يكون القياس على هيئة
منتجة لاختلال شرائط الاشكال والمبادئ الضرورية اليقينية هي قضايا يميز زمها
العقل مجرد تصورات طرفها وتسمى أوليات وديهييات سواء كان تصور طرفها
بالكسب أو بالبداهة أو تصور أحدهما بالكسب والآخر بالبداهة كقولنا الكل

اعظم من الجزء أو قضايها يجزم بها العقل لا يجزم تصور طريقها بل هو مستحق
 الذين عند تصور طريقها مثل الاربعة زوايا والوسط هو الانقسام بتساويين ونسبي
 قضايها قياساتهما وقضايها يجزم بها الحس وفرد الاصغها في قوله أي قضايها
 يجزم العقل بها لا يجزم تصور طريقها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس
 مضيئة والشاردة أو الحس الباطن مثل علمنا بأن لنا فمنا وغضابا وجعنا وعطشا
 ونسبي هذه القضايا مشاهدات وحسيات أو قضايها يجزم بها العقل والحس ما والحس
 ما الحس المتبع أو غيره والاول المتواترات والثاني ان احتياج الى كثرة المشاهدات
 فهي الجبريات والافهى الهندسيات فان قلت نسبة الجزم الى الحس في المشاهدات
 من قبيل نسبة العقل الى الواسطة والجازم هو العقل وكذا الحس واسطة يجزم العقل
 في المتواترات والجبريات والهندسيات فلم ينسب المصنف الجزم في الاول الى الحس
 فقط وفي الانريات الى العقل والحس معا قلت قال المفسر الشريف في حاشية
 الاصغها في جعل الخاصكم في المشاهدات هو الحس وفي المتواترات والتجزيات
 والهندسيات العقل والحس معا وان كان الخاصكم فيها هو العقل وما يوافي
 الحس لان الاحساس هناك كان في حكم العقل بخلافه هو الا احتياج الى قياس
 خفي في كل واحد من المتواترات والتجزيات والهندسيات فذلك الحس هناك
 أكد انتهى وستعلم القياسات الخفية لهذه الثلاث ثم ان المتواترات هي ما يجزم
 بها العقل بسبب ان يحضر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كتنبيه الجزم العقل بالمتتابع
 فواطهم على الكذب ولو اخبروا عما ليس من قبيل المحسوس كوجود العقول الجردة
 أو عما هو من قبيله كاستحيل وقوعه كاجتماع احواد والبياض في محل
 أو عن المحسوس الممكن لكن لم يجزم العقل بالمتتابع فواطهم على الكذب ولا يفيد
 اخبارهم الجزم بعضهم انهم ولا يعد الخس متواترا ولا يفي المتواترات من قياس
 خفي وتزويه بعض الافاضل بأن هذا خبر جماع لا يمكن فواطهم على الكذب وكل خبر
 كذلك فهو صادق وأما التجزيات فهي ما يجزم بها العقل بسبب ان يشاهد ترتيب شيء
 على غيره مرارا كثيرة بحيث يستلزم العقل بأنه ليس على شيء بل انما يتبع بلا حطة
 قياس خفي وهو انه لو كان القرب المذكور انفة قياسا كثر دما أو أكثرها سكره دائم
 أو أكثر كثر القرب الاسهال على شرب السموم شيئا وقد تكفي المشاهدات أو مرتين
 لانضام قرائن اليها كطالكم بأن نور القمر مستعاض الشمس أقول فانه المثلوه
 ان القمر يستدير عند مقابلة الشمس ووجدت قرية على أن ذلك النور مستعاض من
 الشمس وهو امتلافا في تلك الازمنة بسبب اختلاف من الشمس قربا وبعدا
 حكم العقل بأن نور القمر مستعاض الشمس ونسبي حديسها ولا بد منها من مقارنة
 القياس الخفي وقرره بعض الافاضل بأن تشكلا في النورية مختلفة بحسب القرب

والبعد من الشمس وكل ما عدا شأنه فنوره مستمد من الشمس ولما كانت الجهة منقسمة
بحسب المادة إلى البرهان والخطابة والمغالطة وفرض من بيان مواد البرهان
شرعنا في مبادئ الخطابة والمغالطة أما مقدمات الخطابة فمنها الثنيتات وهي
مقدمات يحكم بها العقل مع قبور ينقيضها قبور من امر جرحا كقولهم كل من يتلوق
بالليل فهو سارق ومنه بالمشهورات وهي قضايا اعترف بها الجمهور والمصلحة عامة
تتعلق بنظام أحوالهم مثل العدل حسن والنظم قبيح أو بسبب رقة مثل قولنا من أضاف
الفقر المحمود أو بسبب حجة مثل قولنا كشف العورة عند الناس مذموم
أما مقدمات المغالطة فهي الوهنيات وهي قضايا كاذبة في أمور غير محسوسة قياسا
على الأمور المحسوسة إذ الوهم نافع للحس لحكمه في غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل
إن كل موجود جسم أو حال في جسم وانما حكم الوهم بذلك لما رأى أن الموجود
المحسوس كذلك ففاس غير المحسوس عليه وحكمه تلك القضية الكلية قال
الاصفهانى وعلامة كذب الوهميات مساعدة الوهم العقل في المقدمات المتبعة
نقيض حكم الوهم فإذا وصل إلى العقل والوهم إلى النتيجة نكس الوهم أى يرجع على
عقبه واستبعده قال المحقق الشريف في حاشية الاصفهانى كما يحكم الوهم بالخوف
من الموت مع أنه يوافق العقل في أن الميت جاد وكل جاد لا يضاف منه فإذا وصل
العقل والوهم إلى النتيجة نكس الوهم ولما فرغنا من الجهة العقلية شرعنا في الجهة
الثقلية وهي دليل صحيح مع نقله عن حرف صدقه عقل الوهم الاتباء عليهم السلام
لأن المعجزات تدل على صدقهم ثم إن الدليل النقلى أقام بتواتر لا يقبل المجيبين عليه
إذا تواتر بجميع القرآن وبعض الأحاديث في إقامته اليقين اختلاف غذهب المتزلة
وبجوهول الأشاعر أنه لا يقيد اليقين بل النقل لتوقف كونه مقيدا لليقين على العلم
بوضع الالفاظ المتوقفة على النبي عليه السلام بأزما معان خصوصية وعلى العلم بأن
تلك المعاني مرادقة والاقول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل الماقلين اللغات العربية
للتعيين مدلولات مواد الالفاظ ونقلهم الصور لتعق مدلولات الهيئات التركيبية
وبتفاهم الصرف لتعرف مدلولات هيئات المفردات وأصول هذه العلوم الثلاثة تليبت
برواية الاتحاد لان مرجعها إلى اشعار العرب وامثالها وأقوالها التي يروونها عنهم أحاد
من الناس كالاصحى والخطيب وسيدويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ على
العرب فان امرئ القيس قد دخل في مواضع عديدة مع كونه من أكبر شعراء
الجاهلية وأما فروغ هذه العلوم الثلاثة فهي تثبت بالاقبسة أى بالتقبل والتشبيه وكل
من رواية الاتحاد والقياس دليل على فلا يحصل لنا العلم اليقيني بالوضع بل غاية الامر
النظن والثاني وهو العلم بالإرادة يتوقف على العلم بعدم نقل تلك الالفاظ عن معانيها
المخصوصة التي كانت موضوعة بأزائها في زمن النبي عليه الصلاة والسلام

معان أخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد من تلك المعاني الاولى للمعاني الاخرى
التي تفهمها الآن منها وعلى العلم بعدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد
بمعنى آخر مغاير لما فهمناه وعلى العلم بعدم الجواز على تقدير التعوز جاز ان يكون
المراد المعنى الجازي لا الحقيقي الذي يسادر الى اذهاننا وعلى العلم بعدم الاختصار اذ لو
أخبر في الكلام حتى تغير معناه عن حاله والمراد من الاختصار الحذف وعلى العلم بعدم
التخصيص اذ على التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه
وعلى العلم بعدم التسع لان احتمال التسع يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني
الذي ورد فيه التامع لكن هذه الامور غير مجزومة لا تنافي بل غاية الامر الظن بالاستواء
فلا يحصل لنا العلم باليقين بالارادة وعلى العلم بعدم المعارض العقلية الدال على تقيض
مادل علميا للدليل العقلي اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل العقلي بان يقول
النقل عن معناه الى معنى آخر لا يعارضه الدليل العقلي مثله قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة
الجلوس في حقه تعالى فيقول الاستواء بالاستعلاء يحصل الجلوس على العرش كناية
عن الملك وانما قدم المعارض العقل على النقل لان ترجيح النقل على العقل ابطال
بالدليل بالقرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل فتوقف النقل على العقل فلو ابطالنا
العقل بالنقل بطل النقل ايضا لان بطلان الاصل يقتضي بطلان الفرع لكن بعدم
المعارض العقلية غير يقينية والحق ان الدلائل العقلية قد تفيد اليقين في المسائل
الشريعة بقرائن شاهدة من المقول عنه ومتواترة عنه تدل تلك القرائن على انتفاء
الاحتمالات المذكورة واما المعارض العقل فلا يتصورها اذ لا طريق للعقل
في المسائل الشرعية ثم في افادتهم اليقين في المسائل العقلية فنقول لعدم التسامع بعدم
المعارض العقل والمراد من المسائل الشرعية امور يجوز العقل بالاعتقاد ان يكون
واستواء ولا طريق للعقل اليها والمراد من المسائل العقلية ما ليس كذلك الكل اخذ
من شرح الواقف والاصناف (الفصل الرابع في أحكام النظر) وفيه ثلاثة مباحث
المبحث الاول ان النظر الصحيح المشتمل على شرائط بحسب مادته وصورته يفيد العلم
بالمنظور فيه مطلقا أي سواء كان في التصورات أو التصديقات ومواء كانت
التصورات والتصديقات في الالهيات أو غيرها وهذا عند الجمهور واليهية أنكره
مطلقا والمهندسون أنكروه في الالهيات واما افادته التي مطلقا فقبل انهما متفق
عليها عند الكل انتهى أقول ولا يخفى أن الحق انما يتصور في التصديقات (فروع ثلاثة)
الفرع الاول في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالنتيجة وفيه ثلاثة مذاهب الاول
مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وهو أن النظر الصحيح بعد اذهن لقبول النتيجة
من مبدئها الغياض والنتيجة تفيض عليه عنه تعالى بطريق يجري العادة من غير

وجوب والثاني مذهب الفلاسفة وهو أن النظر الصحيح بعد الهدى والنتيجة تفيض عليه من المبدأ وهو العقل الفعال عندهم على سبيل الوجوب أي اللزوم العقلي والثالث مذهب المعتزلة وهو أن النظر يولد العلم بالمطلوب من الناظر بمعنى التوليد أن يوجب وجود الشيء وجود آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح ومبني ذلك أنهم لما أثبتوا بعض الحوادث مؤثراً غير الله قالوا الفعل الصادر منه أي من المؤثر غير الله أن كان بلا توسط فعل آخر صادرة فهو الواقع بالمباشرة كالنظر الصادر من الناظر وإن كان بواسطة فعل آخر صادرة فهو الواقع بالتوليد كالعلم بالمطلوب المتولد من النظر الصحيح الصادر من الناظر مباشرة وفي المواقف والنظر فصل للعبد واقع بمباشرة يتولد منه فعل آخر هو العلم بالنتيجة وينتوفاً مذهب المعتزلة ببيان استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء (الفرع الثاني) زعم ابن سينا أنه لا بد بعد استحصال المقتضيتين من ملاحظة اندراج الاصغر تحت الأكبر فإنه لو اتسق التمعن بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما إذا علم أن هذا الحيوان بغلة وعلم أيضاً أن كل بغلة عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة السكينة رأى بغلة متنفضة البطن فظن أنها حبل لهدم التمعن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر والمصنف صوب رأى ابن سينا بأنه لو لم تازم ملاحظة الاندراج والتمعن به لما تفاوتت الاشكال في جلاء الاتساج وخفاهاً فلكتمنا اشتغلت في جلاء الاتساج وخفاهاً بحسب جلاء ملاحظة الاندراج فيها وخفاهاً (الفرع الثالث) المشهور أن النظر الفاسد سواء كان فاسداً مادة أو صورة لا يستلزم الجهول أي الجزم بنتيجة كاذبة وإن كان قد يجعله انفعالاً قال في شرح المواقف وهو الصواب واختاره عند الجمهور وقيل يستلزمه مطلقاً أي سواء كان فاسداً من جهة المادة أو من جهة الصورة واختاره الامام الرازي واستعرف فساداً قال المصنف والحق أن الفسادان كان مقصوراً على المادة استلزم وإن كان مقصوراً على الصورة أو شاملاً له ما فلا وفي شرح المواقف أن الصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهول لا كلياً لأن قولنا زيد حمار وكل حمار جسم فاسد من جهة المادة مع أنه ينبغي أن زيداً جسم وهو ليس بجهول بل علم (المبحث الثاني) أن النظر الصحيح كاف في معرفة الله ولا حاجة إلى معلم يرشدنا إلى معرفته ويدفع الشبهات عنا خلافاً للأسماعيلية فإنهم يقولون لا يمكن معرفة الله إلا من قول المعلم وهو الامام المعصوم ويرجعون استصحابه خلو زمان من الأزمنة عن وجوده (المبحث الثالث) في وجوب النظر في معرفة الله تعالى حال الدوالي والمراد بمرقسه ههنا التصديق بوجوده ووحيه تعالى وصفاته الكمالية النبوتية والسياسة بقدر الطاقة البشرية وأما معرفة ذاته فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال باستناعه في العقل كعبة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة أقول مراده من التصديق اليقيني بشهادة قوله أن الاشتغال بعلم

الكلام من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عن هو تحصيل اليقين بما يليج به ضرورة
 ونظمته به نفسه وان لم يكن دلالة تفصيليا اعلم أن الناس اختلفوا في وجوب معرفة
 الله تعالى فذهب المشيوية الذين قالوا الذين يتلقى من الكتاب والسنة الى أن معرفة
 الله غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق ومصادمه من الاعتقاد ما يمت
 القلب وذهب جمهور المسلمين الى أن معرفة الله تعالى واجبة ثم اختلفوا في معرفة الله تعالى
 فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو لرباطة وتمشية الباطن وهذا مذهب
 المتصوفة وأما صاحب الطريقة فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو
 قول الاشاعرة والمعتزلة وهما اتفقا على أن معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها
 وهو واجب أيضا ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى أن وجوب النظر بالشرع تنول منه الى
 قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوم وذهب المعتزلة الى أن وجوبه بالعقل لأن
 شكر الله واجب عقلا وهو يتوقف على معرفة الله وهو يتوقف على النظر جميع ما ذكر
 من الاصفهاني قال في شرح المواقف قد اختلف في أول الواجب على المختلف فذكر
 ومنهم الشيخ أبو الحسن الاشعري على انه معرفة الله وقيل هو النظر فيه وهذا مذهب
 جمهور المعتزلة والاستاذ أبي اسحق الاسفرايني وقيل هو أول جزم من النظر وقال
 القاضي أبو بكر وابن فوركا وإمام الحرمين انه التصديق بالنظر والترافع لفظي اذ لو أريد
 أول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة انما قال ان أريد قول الواجبات سطحا
 فالقصد الى النظر (الكتاب الاول في المذهب) وفيه ثلاثة أبواب الماباد قول في
 الامور الكلية وتسمى بالامور العامة أي الشاملة لجميع الموجودات أي الواجب
 والطور هو العرض وفيه ستة فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات ذهب أهل الحق
 الى أن المعدوم الممكن ليس بشئ وثابت ومتحقق في الخارج ولا واسطة بين الموجود
 والمعدوم ونسب تلك الواسطة عند من أثبت بالحال وهذا قالوا ما من شأنه أن يرد
 اما أن يكون متحققا في الخارج وهو الموجود أو لا وهو المعدوم فهذا التقسيم أثبت أن
 لا واسطة بين الموجود والمعدوم وأن المعدوم ليس بشئ ومتحقق في الخارج وذهب
 بعض الاشاعرة وهو القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين في قوله انه قول وبعض
 المعتزلة أن المعدوم الممكن ليس بشئ ومتحقق في الخارج وأن الواسطة بين الموجود
 والمعدوم أمر حق وهو الحال كالوجود ولهذا قالوا ما من شأنه أن يرد اما أن لا يكون
 له متحقق في الخارج أصلا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره وهو معدوم أو يكون له
 متحقق باعتبار نفسه أي لا بتبعية الغير وهو الموجود أو باعتبار غيره وهو الحال فهذا
 التقسيم أثبت أن الواسطة حق وأن المعدوم ليس بشئ ومتحقق في الخارج وهو الحال
 بانه صفة لوجود لا موجود ولا معدوم فتقوله صفة يخرج الوجودات لانه لا يكون حالا
 وقوله لوجود يخرج صفة المعدوم لأن صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقوله

لا موجودة يخرج الاعراض لانها متحققة باعتبار ادواتها فهي من قبيل الموجود
 دون الحال وقوله ولا معدودة يخرج السلوب التي تصف بها الموجود قائم
 معدومات لا احوال وذهب أكثر المعتزلة الى أن المعدوم الممكن شيء ومتحقق في
 الخارج ولا واسطة بين الموجود والمعدوم ولهذا قالوا ما من شأنه أن يعلم أن تحقق في
 نفسه أي تقر وتتميز في الخارج فهو الشيء والثابت في الخارج المتناول للموجود
 والمعدوم الممكن عندهم وان لم يتحقق في نفسه أي لم يتقرر ولم يتميز في الخارج فهو الشيء
 والممتنع ثم الشيء والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم
 الممكن فهذه التقسيم أنباء لا واسطة بين الموجود والمعدوم المطلق الشامل للممكن
 والممتنع وأن المعدوم الممكن شيء وثابت في الخارج فالشيء والثابت عندهم أهم من
 الموجود والمعدوم الممكن والكل من شرح المواضع وقال الفلاسفة في تقسيم المعلومات
 كل ما يصح أن يعلم ان لم يكن له تحقق تام فهو المعدوم فان كان تحققه في خارج الذهن
 فهو الموجود والخارجي وان كان في الذهن فهو الموجود الذهني ثم ان الموجود
 الخارجي ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن ثم الممكن
 اما أن يكون في موضوع وهو العرض والموضوع عندهم محل يقوم ماحل فيه
 أولا يكون في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل أصلا كالجسم أو وجد في محل
 لكن لا يكون ذلك المحل موضوعا له كالصورة الحسنة في الهيولى فقولنا يقوم ماحل
 فيه استمرار عن الهيولى بالنسبة الى الصورة لان الهيولى محمل للصورة لكنها غير
 مقومة لها بل الصورة مقومة للمادة عندهم فالمحل أهم من الموضوع عندهم
 ثم الجوهر ينقسم عندهم الى مجرد كالقول العشرة والنفوس الفلكية والى مادي
 وهو الاجسام والمتكلمون لما أنكر الوجود الذهني قالوا كل ما يصح أن يعلم اما
 متحقق في الخارج أولا الشاقي المعدوم والاقل ان لم يكن لوجوده أو قل فهو القديم
 وان كان فهو الحادث والحادث اما متحيز وهو الجوهر أو حال فيه وهو العرض لو ليس
 بمتحيز ولا حال فيه وهو محال عندهم وهم يشكرون القول والنفوس المجردة اعلم
 أن الوجود الذهني أثبتته الملاسفة ونفاه المتكلمون والخلاف انما نشأ من اختلافهم
 في تفسير العلم فانه لما كان عند الفلاسفة عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن
 للمعلوم لا مهم القول بالوجود الذهني وعند المتكلمين لما كان عبارة عن نسبة تحقق
 بين العالم والمعلوم أو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالية الموجبة لهذه
 النسبة أنكره وكذا في شرح حكمة العين (الفصل الثاني) في الوجود والعدم وفيه خمسة
 مباحث المبحث الاول في تصور الوجود تصور الوجود بدعي لا يحتاج الى تعريف
 بل هو متصور بالبداهة لانه جزء من وجودي المتصور بداهة وجزء البديعي شيء بدعي
 فلا يجوز حينئذ أن يعترف الا تعريفا لفظيا وهو بيان أن هذا اللفظ وضع له هذا المعنى

ولل هو كسبي فلا بد حثت من قصر فيه واقتدار أنه بدعي ثم إن الوجود بسيط وأيضاً
هو أعرف الأشياء المبحث الثاني في كون الوجود متزامناً مع الوجود المتصور وبالبداهة
مشتركة بالاشتراك المعنوي بين جميع الموجودات يعني أنه معنى واحد اشتراك فيه
الموجودات بأسرها ويطبق على جميعها بمعنى واحد على ما ذهب إليه الفلاسفة
والمحققون من المتكلمين قال في حكمة العين الوجود الخارج عن عبارة عن كون الشيء
في الوجود ولا شك أن جميع الموجودات الخارجة عنه مشتركة في هذا المعنى وقال
شارحه أنه الوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الوجود والوجود المطابق
هو مطلق الكون أقول لا شك أن جميع الموجودات خارجة عنه أو ذهنية مشتركة
في مطلق الكون فنثبت أن الوجود معنى واحد وهو الكون مشترك فيه الموجودات
بأسرها واستدلوا على الاشتراك المعنوي بأن الموجود ينقسم إلى الواجب والممكن
وينقسم الممكن إلى الجوهر والعرض ومورد القسمة مشترك بين جميع الأقسام
فالوجود مشترك بين جميع الموجودات ويلزم من اشتراك الموجودات اشتراك
الوجود بينها واعتراض عليه بأنه يجوز أن يستكون المنقسم إلى الواجب والممكن لفظ
الموجود بمعنى أن لفظ الموجود ما موضوع لهذا أو لذلك فاقسام العين في معانيه
واللازم منه ليس الاشتراك اللفظي وأنه ذكر الأشعري الاشتراك المعنوي وقال
لا اشتراك إلا لفظ الوجود وليس الوجود معنى يشترك فيه جميع الموجودات قال
بعض الأفاضل في حاشية الأصناف لم يرد أنه يشترك في موضوعها بأوضاع
متعددة فإنه بعد جد بل أنه موضوع بأوضاع العالم بل غاية وجعل آلة ملاحظة
الماهيات عند الوضع مفهوم الماهية أقول فيفقد كون وضعه مشترك وضع
الشيء أثر على ما بين في محله المبحث الثالث في زيادة الوجود وعدم زيادته أعلم أنه قال
سيد المحققين في حاشية شرح حكمة العين إن الخلاف إنما هو في الوجود الخاص
لا الوجود المطلق إذ لا نزاع في أن المطلق زائد في الواجب والممكن وإنما الخلاف
في الخاص أقول للعسل مراده أنه لا نزاع في أن المطابق زائد عنه من حيث هو
الفلاسفة وجهور المتكلمين وأما من لم يشبهه وهو الشيخ لأنه لم يقل بالاشتراك المعنوي
فكيف يمكنه القول بزيادته فقول الوجود الخاص فيه لأنه ذهب إلى أنه زائد
أي ليس بجزء الماهية ولا يمتثل في الواجب والممكن وهو مذهب جمهور المتكلمين
وأما الحسن الأشعري والثالث أن وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد
على ماهيته ما هو مذهب الفلاسفة أعلم أن الوجود إذا كان زائداً على الماهيات
ففيه ما نفس الماهية وتظهر سببية ماهية الأربعة زوجه واما صفة أخرى من
صفات تلك الماهية وتظهر سببية الانسان أيضاً حكيمه ويسمى كل من هذين

السببين السبب المقارن وأما الثاني فمقارن للماهية وصفاتها ويسمى السبب المبين
وتظهر مسيئة النار لصقوة الماء لكن سبب وجود الواجب ما هيته لاصفة أخرى له
ولا الأمر المبين وسبب وجود الممكنات هو الأمر المبين وهو الواجب تعالى (المبحث
الرابع) في أن المعدوم ليس بثابت قال في شرح المواقف هذه المسئلة من أمهات
المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها أحكام كثيرة من جللتها أن الماهيات غير مجعولة اعلم
أنه لا خلاف في أن المعدوم المحال وهو المراد من المتني ليس بشئ وثابت وإنما الخلاف
في أن المعدوم الممكن هل هو شئ في الخارج على معنى أنه متقرر في الخارج
منفكاً عن الوجود فعند الاشاعرة وأبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة
أن المعدوم الممكن ليس بشئ أي ليس بثابت ومتقرر في الخارج كالمعدوم المستنع
لأن الوجود عندهم نفس الماهية قرفعه رفعها وواقعهم الفلاسفة فإن الماهية
الممكنة عندهم وإن كان وجودها زائداً على ذاتها إلا أنها لا تختلف عندهم
عن الوجود الخارجي "والذهني" فإذا اختلفت عنهما لا يكون شيئاً وثابتاً في الخارج
ولا في الذهن نعم أن المعدوم في الخارج يكون شيئاً في الثمن عند الفلاسفة وعند سائر
المعتزلة أن المعدوم الممكن شئ أي ثابت في الخارج فإن الماهية عندهم غير الوجود
ومعروضة وقد تختلف عنهم \llcorner ونها متحققة في الخارج واستدلوا على ذلك
بأن المعدوم الممكن مقبض وكل مقبض ثابت لأن القبض صفة للمقبوض وبوت الصفة فرع
الموصوف ونقض بالمعدوم المستنع فالثبت عندهم أهم من الوجود ومقابل للمستنع
(المبحث الخامس) في الحال اتفاق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال
بثبوت الحال القاضي أبو بكر متا وأبو هاشم وأتباعه من المعتزلة وإمام الحرمين وأول
فانهم أثبتوا واسطة بين الوجود والمعدوم وهو ما بالحال كالوجود والايقاع وجميع
العالى المصدر يثبت قبيل الحال (الفصل الثالث في الماهية) وفيه ثلاثة مباحث
(المبحث الأول في نفس الماهية) قال الاصفا في الماهية مشتقة من ماهو وهي أي
الماهية ما به يجيب عن السؤال بما هو وإنما نسبت إلى ماهو لأنها تقع جواباً عنه
ثم قال أن لكل شئ فرض جزئياً كان ذلك الشئ \llcorner كزيد أو كياس أو كان الكلّي
نوعاً كالإنسان أو جنساً كالحيوان أو غيره كالفعل والخاصة والعرض العلم حقيقة
وهي التي ذلك الشيء بما ذلك الشيء قال المحقق الشريف في شرح المواقف أن لكل شئ
كلية أو جزئية حقيقة هو بها هو هذا تفسير لفهوم حقيقة الشيء أي مطلقاً والحقيقة
الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية
تسمى ماهية انتهى وظهر من كلامه قدس سره أن الحقيقة أهم من الهوية والماهية
ثم إن الحقيقة أهم مقارن لما عداها من العوارض وعوارض الماهية عند الفلاسفة
ثلاثة أقسام قسم يطلق الماهية من حيث هي أي مع قطع النظر عن وجودها

الخارجي والذهني كلزوجية العارضة للماهية الاربعة فان الزوجية لازمة للماهية
الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج أو في الذهن وقسم بطرق الماهية
باعتبار الوجود الخارجي فتكون التامهي والحدوث العارضين للجسم في الخارج فان
امثال ما ذكرنا يلزم الماهية الجسم بل لوجوده الخارجي وقسم بطرق الماهية
باعتبار الوجود الذهني فتكون الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للأشياء
الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يوافقها أي ما يوافق الذاتية والعرضية الخ
وتسمى هذه بالمعولات الثانية كذا في شرح المواهب اذا عرفت هذا فنقول ان الحقيقة
من حيث هي مغايرة لما عداها من الامور التي امرضها بمعنى أن تلك الامور
العارضة ليست عين الماهية ولا داخلها فيها لا بمعنى أنها ليست بمتعة بشئ منها
اذ لا بد للماهية من انصافها بشئ من المتناقصين سواء كان ذلك العارض لازما
كلزوجية اللازمة للماهية الاربعة أو مغايرها ككتابة الانسان وبيان تلك المغايرة
أن الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لغيرها فالانسانية ليست بوجودها
ولا معدومة ولا واحدة ولا كثرة ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص أي ليس شئ منها
عين الانسان ولا داخله ولا خلفه والا فلو كانت الوحدة مثلا عين الانسان أو داخله
لما صدق الانسان على الكثيرين ان الماهية لا يتخلون واحدا من العوارض فانه انسان
لا يتخلون واحدا عما ذكرنا للماهية اذا أخذت من حيث هي هي مع قطع النظر عن
أن يقارن بشئ من العوارض أو لا يقارن تسمى ماهية مطلقة والماهية بالشرط
شئ واذا أخذت مع الشخصات والواحق الخارجية تسمى مخلوطة والماهية بشرط
شئ وهو موجود في الخارج وكذا الاول وهي الماهية المطلقة بوجوده في الخارج
لكونه جزءا من الماهية المخلوطة واذا أخذت الماهية بشرط العارض عن الشخصات
والواحق الخارجية تسمى مجردة والماهية بشرط لا شئ وذلك تغير موجود
في الخارج لان الوجود الخارجي أيضا من العوارض الخارجية وقد فرض مجردة عنها
بل انما يكون في العقل فان قلت كونه في العقل من الواحق أيضا وقد فرض مجردا
عنها فكيف يتصور فيه الوجود في العقل قلت لم يفرض مجردا عن جميع الواحق
خارجية أو ذهنية بل اعتمد مجردا عن الواحق الخارجية فقط وكونه في العقل
انما هو من الواحق الذهنية فالماهية المجردة والماهية المخلوطة تتباينان بتباين
أخص من تحت أعين وهي الماهية المطلقة وبما ذكرنا ظهر ضعف ما زعم فلاطون وهو
أن أصل نوع شخص ما موجود في الخارج باقيا مستمرا لا يبدل حال كونه شئ من
الشخصات والواحق الخارجية وتسمى هذه الماهية بالمثل الفلاطونية
واستدل عليه بأن هذا المجرّد من مشتمل بين الماهيات المخلوطة الموجودة في الخارج
وروجه ضعفه أن المجرّد من الشخصات والواحق الخارجية لا يوجد في الخارج

كما عرفت وأما استدلاله بأن هذا الشخص مجرد جزء مشترك بين الخلوطات فمما دللنا
 الجرد بين الخلوط كما عرفت فكيف يكون جزءاً منه (المبحث الثاني في أقسام الماهية)
 الماهية أما أن تكون بسيطة لا تتلصق من عدة أمور أو مركبة تقابلها وتنقسم المركبة
 إلى البسيطة وكل منهما تعتبر بالقياس إلى العقل تارة وبالقياس إلى الخارج أخرى
 أقول حتى أن بعض الماهيات يكون بسيطاً في الخارج ومركباً في العقل كالنقطة
 فأنها لا تنقسم في الخارج فلو فرضنا أن ماهياتها العقلية عرض لا ينقسم فهي
 مركبة فالأقسام أربعة بسيط عقل لا يلتصق في العقل من عدة أمور يجمع في
 كالجنس الصالح وبسيط خارجي لا يلتصق من أمور في الخارج كالمقارنات من العقول
 والنفس فأنها بسيطة في الخارج وإن كانت مركبة في العقل ومركب عقل يلتصق
 من أمور مقارنات في العقل فقط قليل مثاله هو البسيط الخارجي كالعقول والنفس
 ومركب خارجي يلتصق من أجزاء مقارنات في الخارج كما يثبت كذا في شرح المواقف
 بيان تقسيم الأجزاء للماهية المركبة ههنا تقسيمان التقسيم الأول أن الأجزاء
 إن صدق بعضها على بعض فقد اخلت سواء كان منها تسليماً وعموم مطلق أو من وجه
 كالاجناس والفصول وإن لم يصدق تقابلية ثم التباينة أو امتثالية في الماهية
 كوحدة العشرة فإن ماهية العشرة وغيرهما من الأعداد مركبة من الوحدات
 الموجودة فيها وماهية كل واحدة من الوحدات موافقة لماهية الأخرى وأما مخالفة
 في الماهية ثم المخالفة في الماهية أو مقارنات عقل لا احسا كالجسم المركب من
 الهيولى والصورة فأنها مقارناتان في العقل دون الحس وأما مقارنات خارجي احسا
 كأعضاء البدن التقسيم الثاني أن أجزاء الماهية المركبة إما أن تكون وجودية
 بأسرها بمعنى أن لا يكون في مفهوماتها سلب أو لا تكون كذلك والقسم الأول أما
 حقيقة أي غير اضافية كما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة أو اضافية نحو
 الأقرب فإن ماهيته مركبة من القرب والزيادة فيه وكلاهما إضافيان لأن القرب
 إنما يكون قريبا بالنسبة إلى الشيء وليس القرب صفة حقيقية ألا ترى أنه يجمع مع
 نقبضه في شيء واحد فإن الشيء الواحد يكون قريبا بالنسبة إلى شيء وبعدا بالنسبة إلى
 شيء آخر ولو كان صفة حقيقية لا يجمع مع نقبضه وكذا الزيادة صفة اضافية لأنه
 بالنسبة إلى ما زيد عليه فالأقرب ماهيته اضافية أو مترتبة من الحقيقة والاضافية
 كسرير الملك فإن ماهيته مركبة من الجسم المخصوص وهو قطع الخشب ومن
 الاضافة إلى الملك والجزء الثاني شيء إضافي وأما الملك فخارج عن الماهية لأن الخضاف
 إليه خارج عن حقيقة الخضاف وإن كانت الاضافة داخلية فيه من حيث هو مضاف
 والتقسيم الثاني هو ما لا تكون وجودية بأسرها فاما أن يكون بعضها وجوديا وبعضها
 عدميا فهو القديم فأنه موجود لا أول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي

وهذا إنما يكون في الماهية الاعتبارية وأما الماهيات الحقيقية فلا تكون أجزائها
الاموجودة وإنما أن تكون بأسرها عديمة وهو غير متصور بل احتمال محض فقط
فإن العدمات لا تعقل الاضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا
هنا قطعاً كذا في شرح المواقف وهنا فروع ثلاثة الفرع الاول أن الماهيات
المتكئة هل هي بمجولة يجعل الجاعل أولاً أقول مرادهم بهذا الجعل جعل ماهية
الانسان مثلاً ماهية الانسان وأما انصفها بالوجود فهو بالجعل اتفقوا فيه
مذاهب ثلاثة الاول أنها غير مجولة مطلقاً سراً كانت بسيطة أو مركبة وهذا ذهب
جمهور الفلاسفة والمتأخرين ودليلهم أنه لو كان كون الانسانية انسانية مثلاً يجعل جاهل
لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون أثر الجعل يرتفع
بارتفاعه وسلب الشيء عن نفسه محال بديهياً وال جواب أن الماهية عند عدم جعل
الجاعل لا تثبت في الخارج وما لم يثبت في الخارج يصح سلبه عن نفسه وإنما لمحال
سلب الشيء الثابت في الخارج عن نفسه ولا يرد عليهم أن ما فرض كونه مجعولاً
من وجود أو موصوفية الماهية بالوجود فهو أيضاً ماهية في نفسه والمقدر أن لا شيء
من الماهيات بمجولة فلا تكون حينئذ ماهية للممكن ولا وجودها ولا انصافها
بالوجود يجعل الجاعل فيسألزم استثناء الممكن من المؤثر وذلك محال بقوله تعالى
لأنه يجب عنه بان المجعول هو الوجود الخاص المعنى بالهوية بمعنى الحقيقة
الجزئية لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع الجمولية عن الماهيات بأسرها ارتفاع
الجمولية رأساً هذا هو المفهوم من شرح المواقف ونظيره أن النزاع بالجمولية
وعدمها إنما هو في الحقيقة الكلية السمائية بالماهية لا في الحقيقة الجزئية التي تسمى
بالهوية وفي بعض التعليقات على شرح المواقف قيل أن يقول امتناع جمولية
الماهية يستلزم امتناع جمولية الهوية أيضاً لأن الهوية هي الماهية مع التخصص
وهو أيضاً ماهية أقول فساد ظاهر لأن الماهية مع التخصص هي الحقيقة الكلية
والجموع المركب من الماهية والتخصص ليس بمجموعة كلية والمذهب الثاني
أن الماهيات الممكنة كلها بمجولة أما البسيطة فلا تممكنه والممكن متى اجماع لذاته
الى فاعل وأما المركبة فكذلك أيضاً ولأن أجزائها البسيطة بمجولة كذا في شرح
المواقف قيل هو مذهب المتكلمين والمذهب الثالث أن الماهية المركبة بمجولة
بخلاف الماهية البسيطة فإن قلت ليست الماهية المركبة الا مجموع الماهيات
البسيطة فإذا لم يكن شيء من الاجزاء مجعولاً لم يكن المركب أيضاً مجعولاً وقيل
في جوابه بمجولية المركب بمعنى مجولية اقسامه بسائط بعضها الى بعض وفي شرح
المواقف ان هذه المسئلة من غير الاقدام أقول موقع النزاع الماهيات لوجوده
وهي الجنس وأما الماهيات المعدومة وهي الماهيات قبل وجود أفرادها

والماهيات بشرط لا شيء بغير جمولة عند تأنيها على أن المعدوم ليس بشيء وثابت
 في الخارج حتى لو قلنا بثبوته فيه للزمنا القول بالجلل وعند المعقولة أيضا غير جمولة
 قال في شرح المواقف المعدومات الممكنة عند المعقولة ذوات متفردة ثابتة في أنفسهم
 من غير تأثير الفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود انتهى وبالجملة الماهيات
 غير جمولة عند المعقولة سواء كانت معدومة أو موجودة بوجود الأفراد قدس بر
 (الفرع الثاني) ان المركب اما أن يقوم بنفسه بمعنى أنه لا يفتقر في قيامه الى محل
 وهو الجوهر أو لا يقوم بنفسه وهو العرض فان كان الاقل يستقل أحدا جزاءه أي
 يكون قائما بنفسه لا يقوم بعمل والباقي من الاجزاء يقوم بذلك الجزء المستقل وذلك
 كالجسم المركب من الهولي والصورة فان الهولي قد استقل وقام به الصورة وان كان
 الثاني أي ان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع أجزاء ذلك المركب عند من
 لا يجوز قسامة العرض بالعرض أو قام بعض أجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به
 والجزء الآخر قام بالتمام بالغير عند من يجوز قسامة العرض بالعرض وذلك كالحركة
 السريعة القائمة بالجسم فانها مركبة من الحركة والسريعة فالحركة قائمة
 بالجسم والسريعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم (الفرع الثالث) قيل يجب أن يكون
 الفصل على لوجود الجنس فان أريد به هذا الكلام أن الفصل على طبيعة الجنس
 في الخارج فهو خطأ لأن الفصل في الخارج بعينه الجنس وان أريد أن الجنس
 أمر مبهم قابل لان يكون أشياء كثيرة والفصل بعينه فيكون أحد الاشياء الكثيرة وهو
 كلام حق (المبحث الثالث) في التعيين وفي شرح المواقف أن الماهية كالإنسان مثلا
 تقبل الشركة والتعين المخصوص لا يقبل الشركة كتعين زيد مثلاً فانه لا يمكن فرض
 اشتراكين أمور متقدمة بالدهاة فالتعين غير الماهية وقد اختلف في التعيين بعد
 الاتفاق على أنه غير الماهية هل هو موجود في الخارج أو لا فذهب الفلاسفة الى أن
 التعيين وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج وجود
 فيه بالضرورة وأما المتكلمون فقالوا التعيين أمر عدوي لانه لو كان موجودا في الخارج
 لكان له تعين فان كل وجود خارجي لابد أن يكون متعينا ونقل الكلام الى تعين
 التعيين تسلسل كذا في شرح المواقف وشرح المقاصد وأقول المستنبط من شرح المقاصد
 أن المعين كزيد مثلا مركب من الماهية مع شيء آخر يخصه من الكم والكيف والابن
 ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة ويسمى ما به التعيين فان أريد من التعيين في محل
 النزاع معنى المدعى فليقل انه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج وان أريد به ما به
 التعيين فليقل أنه موجود في الخارج ثم أقول المفهوم من سوق كلام المصنف
 والامعناهي أن التعيين اذا كان معدوما لا يكون زائدا على الماهية وان كان مقابرا
 لها فالتعين المخصوص غير متبعض للماهية ان فرض موجودا فهو غير الماهية وزائدا عليها

والثالث الاستغناء عن الغير بمعنى عدم توقفه في وجوده على الغير وهذا المعنى أمر
عدهم والرابع أن الوجوب لذاته لا يكون مشتركين اثنين أى لا يكون في الموجودات
واجبان وجوبهما لذاتهما بل تلزم الوحدة الواجب لذاته وسبب أن يانه في الالهيات
فان قلت اذ لم يكن في الموجودات واجبان يلزم أن لا يتصف الواجب لذاته بصفات
زائدة على الذات لانه لو تصف بها فان كان محسكات الصفات واجبات لذواتها أى
لذوات الصفات أى ان اقتضت كل صفة وجودها يلزم تعدد الواجب لذاته وهو باطل
وان كانت ممكنة وكل ممكن حائر الزوال فيلزم أن يجوز زوال الصفات عن الذات
وهو محال مع أن الاشاعرة يقولون بصفات زائدة على الذات يجاب عنه باختصار
أن الصفات ممكنة ولا نسلم أنها جائزة الزوال وانما يلزم ذلك أن لو كان مقتضاها غير
الذات كان مقتضاها الذات فالذات توجب صفاتها فكأن الذات لا يجوز زواله
كذلك لا يجوز زوال ما أوجبه والحاصل أنه تعالى وجب في صفاته ومحمته ارفى سائر
الممكنات (المبحث الثالث في أحكام الامكان) اعلم أنه قد وقع في المواقف في ابحات
الحدوث والامكان أن الامكان على قسمين امكان ذاتي وامكان استعدادي وتوقع
توضيحه ما في بعض منهوات آداب المسعودي بأن الامكان على قسمين أحدهما
الذاتي وهو ما لا يكون طرفه الخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير والثاني
الاستعدادي ويسمى أيضا الامكان الوقوعي وهو ما لا يكون طرفه الخالف واجبا
بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه والاوّل أهم
من الثاني مطلقا انتهى والفهم من شرح المواقف أن الامكان الاستعدادي هو
كون مادة الحادث مستعدة لقبول صورته من المبدأ القباض وأن الامكان
الاستعدادي أمر موجود متفاد بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد
الذاتة للانسان أقرب وأقوى من استعداد العناصر له وأن القول بالامكان
الاستعدادي مذهب الفلاسفة بناء على أن الفاعل موجب عندهم وانما يختص
ابجاديته من دون بعض لا اختلاف استعداد القوايل ومذهب أهل الحق أن المبدئي
مختار بفعل ما يشاء بمجرد ارادته ولا يتوقف خلقه وتأثيره على استعداد المحل ولا يفتي
أن البحث ههنا من الامكان الذاتي فاعلم أن أحكام الامكان الذاتي أربعة الحكم الاول
أن الامكان على الحاجة أى الامكان يحوج الممكن الى السبب أى المؤثر لان الامكان
استواء طرفي الوجود والعدم للممكن بالنسبة الى ذاته والممكن لما انتهى طرفه
احتياج الى مرجع وجوده على عدمه والعلم بالاحتياج الى المرجع بعد تصور الممكن
والحاجة يدعيه قال الاصفيائي فان شكل عاقل يتصور الممكن والحاجة حكم
بالضرورة انه يحتج الى مرجع وكون الامكان وحده على الحاجة مذهب الفلاسفة
وبعض المتكلمين وقد قال قدماء المتكلمين على حاجة الممكن الحدوث وقال

بعضهم على الحاجة بمجرع الامكان والحدوث وذهب طائفة أخرى منهم الى أن على
الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وأقوال هذه الطائفة الثلاثة من المتكلمين غير
صحيحة لأن الحدوث صفة الوجود متأخرة عن التأثير والتأثير متأخر عن الحاجة
لأن الشيء ان لم يمتدح في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثير المؤثر فيه فالحدوث متأخر عن
الحاجة فلا يستدون الحدوث على الحاجة ولا جزأ من علمها ولا شرطاً لتأثير علمها
لأن هذه الاشياء المنفية تقتضي تقدم الحدوث على الحاجة وهو متأخر عنها وأجاب
عنه في المواضع بأن مراد هذه الطائفة العلية في لذهن بمعنى أن حكم الفعل بالحاجة
للاحاطة بالحدوث وليس مرادهم أن الحدوث على الحاجة في الخارج (الحكم الثاني)
الممكن لا يكون أحد طرفيه أى لوجود والعدم أولى به لذاته والرد أولى به لآثاره
الى حد الوجوب والامتناع والافاعمكن ما ليس بواجب ولا ممتنع فيكون البعث
مما لا فائدة فيه ولا يبقى الى الخلاف فيه بحال مع أنهم خالفوا فيه فهم من قال العدم
أولى بالذات بالممكنات السالبة أى غير التامة كالحركة والزمن اذ لو لأن العدم أولى بها
بلازبقاؤها وادواته يدل على أولوية عدم البقاء للممكنات السالبة لا على أولوية عدم
الوجود لها والتمترار فيها وقال بعضهم العدم أولى بالذات بالممكنات كلها اذ يكفي
للممكنات في عدمها انتفاء جزء من علمها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع أجزائها
علمها فالعدم أسهل وقوعاً فهو أولى ورد بأن سهولة عدمها لا تنظر الى غير ما لا يقتضي
أولوية العدم لذاتها (الحكم الثالث) الممكن ما يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد أى
ما لم يكن صدوره مقتضى مؤثره لم يوجد وهذا الوجوب الحاصل من إيجاب المؤثر هو
الوجوب السابق على وجوده الممكن واذا وجد الممكن فحال وجوده لا يقبل العدم
لا شئ اجتماع التبيين وهذا أى عدم قبول العدم هو الوجوب اللاحق بوجود
الممكن فالوجوبان عرض للممكن لا من ذاته بل القول باعتبار وجوده وبعبارة
باعتبار وجوده بكل ممكن موجود نحو طوبى وبين وهذا مذهب الثلاثة كما صرح
به في التلويح ثم ان المفهوم من التوضيح والتلويح أن الوجوب عند المتكلمين واحد
وهو مع الوجود معولاً على واحدة هي المؤثر التام ولما كان كل منهما محتاجاً الى الآخر
جائزاً يعتبر الوجوب مقدماً والوجوب مؤثراً وبالعكس ولي كأنه معلوم على واحدة
جائزاً يعتبر مقتضياً (الحكم الرابع) الممكن يستلزم الاحتياج الى المؤثر حالة بقاءه
وهو وجوده في الزمان الثاني ليس الا لكانت الموجب له احتياجاً لأن الامكان له يمكن
ضروري أى ممتنع الانفكاك فقد احتاج الممكن حالة بقاء وجوده الى المؤثر فلو تزاحم
البقاء يشهد أن الوجود الذي كان حاصل قبل ذلك بل مرادهم هو البقاء
الوجود الذي كان حاصل قبل ذلك والحاصل أن وجود الممكن كانه يحتاج في مدونه
الى المؤثر كذا لا يحتاج وبأنه الى المؤثر وفي شرح المفصل أن الوجود قد يكون

عليه للبقاء أيضا كالتحس تفسيد ضوء المقابل وبقاء ذلك الضوء أيضا وقد تكون هذه
 البقاء أمرا آخر غير هذه الوجود كماسة النار تفيد الاشتعال ثم يقتصر بقاء الاشتعال
 الى استدامة المماسية واستمرارها بتعاقب الاسباب (فائدة) في شرح المقاصد الامكان
 قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم وهو الامكان الخاص بالمقابل للوجود
 والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود سواء سلبت الضرورية
 العدم أيضا أم لا بل كان العدم ضروريا فيقال حينئذ انه يمكن العدم معناه ان طرف
 الوجود غير ضروري يعني أنه ليس بواجب فيقابل للوجود وبم الامكان الخاص
 والامتناع وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم سواء سلبت الضرورية من الوجود
 أيضا أم لا بل كان الوجود ضروريا فيقال حينئذ انه يمكن الوجود ومعناه ان طرف
 العدم غير ضروري يعني أنه ليس بمستغقب قابل الامتناع وبم الامكان الخاص
 والوجود ويسمى الامكان بالمعنيين الآخر بين الامكان العام فلا مكان العام عتيان
 وليس الامكان العام معنى واحد بم الامكان الخاص والوجود والامتناع وهو
 سلب ضرورة أحد الطرفين انتهى ملخصا (المبحث الرابع في القدم) القدم ثبات تأثير
 الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد
 الشيء المقارن لعدم الآثار في ذلك الشيء لان القصد الى ايجاد الموجود محال فذلك الشيء
 يكون في حال قصد المؤثر الى ايجاده معد وما فيكون وجوده حادثا قال في شرح
 المواقف لا يكون القديم أثر اصادوامر القادر المختار وانما من المتكلمين وغيرهم
 والفلاسفة انما استدلوا القديم الذي هو العالم على ما بهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى
 لاعتقادهم أنه تعالى موجب بالذات لافعال بالاختيار ولو اذنته وكونه تعالى مختارا
 لم يذهبوا الى عدم العالم المستند اليه تعالى ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سواه
 ذات الله تعالى وصفاته فان قلت كيف سكت بهذا الاتفاق ويهمل المتكلمين وهم
 المعتزلة ينكرون القدم عن الصفات أيضا قلت المعتزلة وان أنكروا أن يوصف بالقدم
 ما سوى الله تعالى سواء كان ما سواه صفة له تعالى أو لم يكن انكارا بحسب اللفظ لكن
 قالوا بقدم الصفات بمعنى فانهم اتفقوا على أن أحوال الخمسة لا أول لها وهي
 الموجودية والحسية والعالية والقادرية والالوهية حادثة خاتمة أثبتها أبو هاشم من
 المعتزلة على الاسوال الاربعة مجزية للذات لان ذات البارئ يشاركه سائر الذوات على
 زعم أبي هاشم في الذاتية ويمتاز عنها بصفة الالوهية قال الاصفهاني في بعض منبراته
 والحق ان ما هيته تفضي الى سائر الذوات بالذات لا بالصفات اعلم أنه يفهم من شرح
 المواقف أن القديم بمعنى مشهور وهو موجود لا أول له وغير مشهور وهو ثابت
 لا أول له والثاني أهم من الأول لشعوره الحال أيضا والكلام هنا في القديم بالمعنى
 المشهور وهذه الاسوال التي أثبتت المعتزلة أحوال لا توصف عندهم بالوجود

فلان تكون هدية بهذا المعنى فيفسد الحكم بالاتفاق المذكور (المبحث الخامس في الحدوث) وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وهذا هو المعنى بالحدوث الزماني وبقابلية القدم الزماني وهو أن لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر الحدوث بالخاصة إلى الغير ويسمى حادثة تأتي وقابلية القدم الزماني وهو عدم الاحتياج في الوجود إلى الغير فيكون الحدوث بالتغير الثاني أهم منه بالتغير الأول إذا لم يحل القدم بحسب الزمان أن ثبت كان حادثا لم يفسد المعنى الثاني دون المعنى الأول قال الأصفي في فكل يمكن موجوده وحادث حادثة وإذا تابا حال الفلاسفة الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة خلافا للمشككين ومعنى المادة المحل والمحل تمام موضوع أن كان الحادث عرضا أو تاهيول أن كان الحادث صورة أو جسم يتحقق به الحادث أن كان الحادث نفسا كذا في شرح المواقف والمدة بنظم الميم منهاها الزمان ومرادهم بها هنا الزمان المقارن لعدم الحادث وفي شرح المناهضة وشواذ ذلك أي قولهم الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة على عدم المادة والزمان وأرادوا من المادة المادة القديمة القابلة للصور والاعراض الحادثة (المبحث السادس في الوحدة والعشيرة) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث الأول في حقيقةها) اعلم أن الوحدة والكثرة بديهتان فلا يجوز حينئذ أن يقال لا تعرفان بالخطاب ولا يمكن أن يعرفا تعريفات التعريف الذي على ما حقه السيد الشريف فحينئذ مفهوم اللفظ من بين المنهومات الحاصلة المملوكة لتسامع وليس المراد منه تفصيل ما ليس بمحصل وما لا التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لذل المعنى المعلوم وهو مطابق أهل اللغة وحقه أن يكون اللفظ أشهر مرادف للمعروف وإن لم يوجد كمرادف يتقدم به تبصير المعنى من بين المعاني الحاصلة لا تفصيله وأما التعريف الحقيقي فهو تفصيل ما ليس بمحصل من التصورات فإذا ذكره المصنف من التعريفين للوحدة والكثرة تعريضان لتقليد لهما فالوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في تمام الماهية سواء لم يكن منقسمًا أصلا كالواجب تعالى فوحدة هي الوحدة الحقيقية وكذلك الحال النقطية أو كان منقسمًا إلى أمور متخالفة في تمام الحقيقة كالإنسان الواحد الذي ينقسم إلى اليد والرجل والرأس فإن هذه الأشياء غير متشاركة في تمام الحقيقة فوحدة الإنسان هي الوحدة الإضافية وأما التي تسمى كون الشيء بحيث ينقسم إلى أمور متشاركة في تمام الحقيقة كعدد من أو أفراد من نوع واحد قال في شرح المواقف ولا يذهب علينا أن الكثرة مجموعة من المختلصة الحقائق كالإنسان والفرس والحداد الخ في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فلا يلي أن يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم أقول فإن قلت كيف توجد الوحدة حيث في الإنسان الواحد مع أنه ينقسم إلى اليد والرجل قلت الوحدة تدر من

لانسانيته فانه انسان واحد من افراد الانسان والمقسم هو معرض الانسانية
 وهو الجسم معرض الوحدة لا ينقسم أصلاً وان انقسم معرض معرضها لا ترى
 أن فردين من نوع واحد منقسم وكثير وأما الاتينية العارضة لهما فواحدة لعدم
 انقسامها اذ ليس في الفردين اثنينيتان ثم ان الوحدة تساوق الوجود أي تساويه
 فكل ما له وحدة فهو موجود في الجهة وكل موجود له وحدة فالحق الكثير الذي
 هو أحد الاشياء من الانصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة من العشرة واحدة
 من العشرات ثم أن تعاقب الوحدة والكثرة لا يمنع عروض أحدهما الآخر وانما يمنع
 عروض أحدهما المعرض الآخر فالعشرية عارضة للجسم الكثير والوحدة عارضة
 للعشرية لا للجسم الكثير فان قلت اذ لم تعرض الوحدة للجسم الكثير لا يصح قولكم
 ان كل موجود له وحدة قلت الوحدة عارضة للجسم الكثير بواسطة عروضها للعشرية
 العارضة للجسم الكثير فالوحدة عارضة للكثرة التي هي العشرية بالذات والجسم
 الكثير بالعرض كذا في شرح المواقف ثم ان الوحدة مغايرة للوجود والمهاية فان
 الانسان الكثير من حيث هو كثير موجود وان كان وليس بواحد وكذا الكثرة
 مغايرة لهما فان الانسان الواحد من حيث هو واحد موجود وانسان وليس بكثير
 فالوجود والمهاية قديقاران الوحدة وقد يقارنان الكثرة ثم انه قد اختلف في وجود
 الوحدة والكثرة في الخارج فائتبه الفلاسفة ونفاه المتكلمون فقال المتكلمون انهما
 من الاعتبار العقلية وهو الحق (فرع) الوحدة لا تعاقب الكثرة بأحد الاختلف
 الاربعه للتعاقب تعاقب الايجاب والسلب وتعاقب العدم والممكن وتعاقب التخذ
 وتعاقب التضايغ لان الوحدة جزء من الكثرة اذ الكثرة مركبة من الوحدات ولائى
 من المتقابلين بأحد التقابلات الاربعه يميز من الآخر بل بينهما مقابلة بالعرض
 ام عرض صفة نسبة لكل منهما وهي المكابلية والمكبيلة فان الوحدة ميكال
 للعدد وعادته بمعنى أنه اذا سقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى ففي بالمكبيلة والعدد
 ميكال بالوحدة ومعدود بها فالثنى الواحد لا يكون ميكالاً ومكبلاً من جهة واحدة
 قال في شرح المواقف المكابلية والمكبيلة متضايغان فيين الوحدة والعكس كثرة تعاقب
 التضايغ بالعرض وبين عارضيهما تعاقب التضايغ بالذات وكذا تقول الوحدة
 على ما ذكركم والكثرة معلولة لهما والعالية والمعلولة من الامور المتضايغة ويبقى
 بحث التعاقب في اقسام الكثرة (المبحث الثاني من اقسام الوحدات) الواحدان يمنع
 نفس مفهومه من جهة على كثيرين فهو الواحد بالتشخص كهذا الانسان وان لم يمنع
 فهو واحد لا بالتشخص وهو واحد من وجهه وكثير من وجهه لا متناع أن يكون الشيء
 الواحد من جهة واحدة وواحد او كثيراً أما الواحد لا بالتشخص لجهة الوحدة فبسه
 ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو أي الكثير الذي هو المسمى بالواحد بالتشخص

وان كانت جبراً من ماهية الكثرة جنساً أو فصلاً فهو الواحد بالجنس أو بالتصل والاقول
 كتفواع الخير ان التعدد بالجنس وهو الحيوان والثاني كالفراد الانسان المتحد بالتصل
 وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة من ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض
 والواحد بالعرض اما واحد بالمدول ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض محمولة
 بالطبع على تلك الكثرة كاتحاد القطب والثلج في البياض فان الايض محمول عليها
 طبعاً وخارجاً منسماً واما واحد بالعرض ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض
 موضوعاً بالطبع لتلك الكثرة كاتحاد الكاتب والفاضل في الانسان فان
 الانسان موضوعاً بالاطبع خارجاً عما هكذا في شرح المواقف ولعل المراد من
 الموضوع بالاطبع ما يكون عبارة عن الذات بلا اعتبار صفة معها كزبد قاته لا يكون
 محمولاً الا بتأويل كان يراد المسحوق بزيد والمراد من المحمول بالاطبع ما يكون عبارة
 عن الذات مع اعتبار صفة معها كالكتاب ولذا قيل الذات متبعية لا يستدام وان
 كان مردوداً او اما الواحد بالانفصال فاما ان لا يقبل القسمة احد لا فهو الواحد الحقيقي
 او يقبل والاول ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اى مفهوم عدم الانقسام
 فهو الوحدة الشخصية كذا في شرح المواقف ولعل وجهه ان مطلق الوحدة نوع
 مشترك بين الوحدات وهو ليس بواحد بالانفصال وان كان له اى الواحد الحقيقي
 مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فاما ان يكون ذا وصف والوضع ههنا بعضى
 كون الشيء مشاراً اليه بالاشارة الحسية وهو النقطة الشخصية او لا يمكن
 ذاً وضع وهو المقارن الشخصي اى كل واحد من الممارقات للمادة وهي الجردات
 كالقول والتفوس والثاني اى الواحد الشخصي الذى يقبل القسمة ان انقسم
 الى اجزاء تقديرية متشابهة في الحقيقة فهو الواحد بالانفصال ~~بالمفهوم~~ الجسم
 البسيط وهو جسم لم يتركب من اجزاء مختلفة الطباع كالماء الواحد بالانفصال
 والمقادير اى الخط والسطح والجسم العلوي وان انقسم الى اجزاء تقديرية مختلفة
 بالحقائق فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانسانى المنقسم الى اعضاء وقديشال
 الواحد بالانفصال التقديرى بتلاقيان متحدة مشتركة لخصى الزاوية المنحصنة فانها
 بعد ان خطا واحد شخصياً والمراد من الحد المشترك النقطة قائم بما تلاقيان في نقطة
 وقديشال الواحد بالانفصال التقديرى بتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما
 حركة الاخر قال في شرح المواقف وهو على انواع اولاهما بالانفصال ما كان الانقسام
 فيه طبيعياً كالتفصيل وهذا القسم شبيه جداً بالوحدة الالهيّة ما عداها اى اقول
 والانقسام تغير الطبيعى كالسلسلة واذا الواحد بالانفصال ان حصل له جميع ما يمكن له
 فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعى كزيد واما وضعى
 كدبرهم او مناعى كبيت قبل في بيان هذه الانقسام فان طبيعة الانسان تنحصر

أن يحصل زيد بجميع ما يمكن له من الأجزاء والجوارح ووضع السلطان يقتضى أن
يحصل للدرهم جميع ما يمكن له من المقدار المعين ذهبا أو فضة وصناعة الصانع
تقتضى أن يحصل لايت بجميع ما يمكن له من الجدار والسقف انتهى وحاصله أن معنى
السام الطبيعي هو ما حصل له تمام مقتضى الطبيعة وكذا الاخبران ثم إن الوحدة
في الوصف الذاتي والعرضي تتغير أجزاؤها بتغير المضاف اليه فان كان الاتحاد
في النوع كالتعداد زيد وعمر وفي الانسانية يسمى ذلك الاتحاد بمائة فمعنى المماثلة
الاتحاد في الماهية النوعية وان كان في الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية
يسمى بمجانية وانما الاتحاد بالوصف العرضي فان كان في الكم كاتحاد قوين في الطول
يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسدين في اللون نحو اتحاد الزنجي والغراب
في السواد يسمى مشابهة وان كان في النسبة أي الانتساب الى شيء آخر كاتحاد زيد
وعمر وفي بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الطبقة النارية والهوائية
في الكرية يسمى مشاكلة والشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاطاحة سواء
كانت اطاحة ذلك المقدار مقدار آخر أو اطاحة مقدار آخره فكما كان الجسم التعليمي
القائم بالكرة شكلا بسبب اطاحة السطح الواحد المستدير به كذلك ان ذلك السطح شكل
بسبب اطاحته بالجسم التعليمي وقد صرح بأن المراد من الاطاحة هي الاطاحة التامة
فلما اعتبرت الاطاحة ناقصة لا تكون الهيئة الحاصلة منها شكلا مثلا لو اعتبر كون
السطح المثلث محاطا بالخطوط الثلاثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي
الشكل واذا اعتبر منها الخطان المتلاقيان على نقطة كانت الهيئة العارضة له بهذا
الاعتبار هي الزاوية وان كان الاتحاد في الوضع يسمى موازاة أو عباداة وفسر
الاصفها في الاتحاد في الوضع بان لا يختلف البعد بين المتعددين ومثله بان اتحاد سطح
محاذ كل فلك وسطح مقعره ومثله شارح المواضع بان اتحاد شخصين في الوضع
بالقياس الى شخص ثالث أقول المراد من الوضع هنا هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب
نسبته الى أمر آخر كالقرب والبعد ثم أقول المفهوم من المثالين المذكورين هنا أن قول
الاصفها في أن لا يختلف البعد بين المتعددين أهم من أن لا يختلف بعد بمرء من أحد
المتعددين عن الجزء المقابل له من المتعد الاخر بعد بمرء آخر من الاول عن الجزء المقابل
له من الاخر ومن أن لا يختلف بعد كل من المتعددين عن الشيء الثالث بأن كان
بعد كل منهما عن الثالث بمقدار ذراع مثلا وان كان الاتحاد في الاطراف يسمى
مماثلة كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب أحدهما على الآخر تطابقت
أطرافهما (المبحث الثالث في أقسام الكثير) قال في شرح المواضع كل خبرين اثنين
اتفاقا وما كل اثنين فهما غيران كما هو المشهور والذي ذهب اليه الجمهور ودخل مشايخ
أهل السنة ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جازا فتشكك كما نفرض بقوله

موجودان المعلومان ويستتد اينجرح به اثبات أحدهما موجود والا تخر معدوم
 ونخرج به الاحوال ايضا فلا يتصور اتصافا بالغيرية أقول بهم منه أن من
 لا يثبت الحال يجعل ما معاه متبنا للحال حالا كالمعاني المصدرية من قبيل المعدوم قال
 في شرح المقاصد وبقي أخذ الموجود في تعريف الغيرين هو أن الثغاب عند مشايخ
 أهل السنة وجودي فلا يصف به المعدوم ثم المصريح في شرح المواقف أن المراد
 من جواز الانفكاك جواز الالفة ككأنه من كلا الجانبين فيخرج به الصفة مع الموصوف
 والجزء مع الكل فالصفة لازمة أو مفارقة ليس عين الموصوف وهو طاهر وكذا ليس
 غيره وكذا حال الجزء مع الكل ثم أن جواز الالفة ممكنة أعم من جواز الانفكاك في الجزء
 بأن كان جزءا أحدهما مغايرا للجزء الآخر ومن جواز الالفة ككأنه بحسب الوجود والعدم
 بأن يجوز وجود كل منهما مع عدم الآخر فيدخل في التعريف به - فان فرضا
 قديمين أو أحدهما قديما والآخر حادثا فانه وان لم يميزا ذلك كان كل منهما مع الآخر
 بحسب الوجود والعدم لكن ينفك كل منهما في الجزء الذي لا يجوز اتصافا به - فحين في حيز
 قال في شرح المقاصد ان قيل مثل الألب والابن من حيث اتصافهما بالابوة والبنوة
 وحسب كذا العلل والمعلول متغايران بالضرورة مع أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن
 الآخر قلت الضروري هو التباين بين الذاتين ولا كلام في جواز انفكاك كل من ذاتيهما
 عن الآخر وأما الذاتان مع وصف الاضافة فلا تميزا بينهما لانهما ليسا بوجودين
 والثغاب عندهم من خواص الموجود أقول ببيان أنه - عايبا بوجودين حيث إذا
 الاضافات من قبيل الاحوال والاحوال عندنا من قبيل المعدوم فلهذا مع وصف
 الاضافة مركب من الموجود والمعدوم والمركب من الموجود والمعدوم معدوم
 قال الاصطفاة في مشايخ أهل السنة اصطلاحا على تخصيص لفظ الغير بذلك المعنى
 وهذه الاصطلاح قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وأرادوا سلب الغيرية الخاصة
 وكذا سلب تلاف الغيرية من الشكل والجزء ثم تشرع في تقسيم الكثير فنقول الغيران على
 الاصطلاح الأول أي الاثنان ان اشتركا في تمام الماهية فهما المتلازمان القسم الأول
 وهو وان لم يشتركا في تمام الماهية فهما المختلفان ثم الغتامان قسمان القسم الأول
 المتلازمان وهما الشيئان اللذان اشتركا في موضوع بيان أمكن اجتماعهما في موضوع
 واحد في زمان واحد كالسود والحركة والمراد من الموضوع هو الحمل المستغرق
 عن الحمل على ما صرح به في بعض التعليقات ثم ان المتلازمين ضربان لضرب الأول
 متساويان وهما الشيئان اللذان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الآخر
 ككأن الانسان والناطق والضرب الثاني متداخلان وهما الشيئان اللذان صدق
 أحدهما على بعض ما صدق عليه الآخر ثم ان الاثنان صدق على جميع افراد الأول
 فالآخر أعم مطلقا والاول أضيق مطلقا ككأن الحيوان والانسان وان صدق

أى الآخر على بعض افراد الاول فكل منهما ما أهم من الآخر من وجه وأخص
 من وجهه كالحيوان والايضى والقسم الثانى من قسمي المختلفين المتباينين
 وهما الشيطان والذات لم يشتر كفى موضوع أى لم يكن اجتماعهما فى موضوع واحد
 فى زمان واحد ثم ان المتباينين ضربان الضرب الاول ما لا موضوع له كالانسان
 والقرس والضرب الثانى ما له موضوع ~~ف~~ يمكن امتنع اجتماعهما قيسه من جهة
 واحدة فى زمان واحد ويسمى الضرب الثانى متقابلين والضرب الاول متباينين
 غير متقابلين ثم ان المتقابلين على أربعة أوجه لانهما ان كانا وجوديين وأمكن تعقل
 أحدهما بالذلول عن الآخر فهما ضدان كالسواد والبياض ونفس السند الشريف
 الوجوديين فى حاشية الاصفهاني بقوله أى ما لا يكون السلب جزأ لأحدهما
 أقول فالمراد من العدمى حيث قد قيل ساقى ما يكون السلب جزأ من مفهومه ثم أقول
 الوجودى بهذا المعنى أهم من أن يكون موجودا فى الخارج ومن أن يكون أمرا
 اعتباريا كالاضافات مثل الابوة والبنوة ولذا انقسم الوجودى ههنا الى المضافين
 أيضا مع أنهم ليسا بوجوديين فى الخارج ثم المفهوم من شرح المواظفات المتضادين
 شرطا آخر وهو أن يكونا موجودين فى الخارج لانه نفي التضاد عن الحسن والقبح
 والحل والحرمه فى الافعال وقال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة
 الشرع ونحو نفسه فلا تضاد بينهما لان المتضادين لا بد أن يكونا معنيين بوجوديين
 ثم قال اعلم أن كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان
 العقل لا يوجب فيه تضادا وان لم يمكن تعقل أحدهما بالذلول عن الآخر فهما
 ضافان كالابوة والبنوة وان كن أحدهما موجودا والآخر عدسيا فان اعتبر كون
 موضوع العدمى مستمدا فى وقت اتصافه بالعدمى للاتصاف بالوجودى بحسب
 شخصه أى شخص الموضوع فهما العدم والملكية المشهوران كالكوسج فان الكوسجية
 عدم اللحية مما شأنه فى ذلك الوقت أن يكون ملتجيا ولا يقال الكوسج للامرء
 الذى ليس من شأنه اللحية فى ذلك الوقت وان اعتبر قبول الموضوع واستمداده
 لوجودى أعم مما ذكر أقول فهما العدم والملكية الحقيقيان وذلك بان اعتبر قبوله
 بحسب شخصه لكن لم يقيد قبوله بكونه فى ذلك الوقت ليم مثل عدم اللحية من الامرء
 أو اعتبر قبوله أهم من قبوله بحسب شخصه كما سبق ومن قبوله بحسب نوعه أى
 نوع الموضوع ليم مثل عدم اللحية من المرأة فان نوع المرأة الانسان وهو قابل للحية
 باعتبار حقيقة فى ضمن الرجل ومن قبوله بحسب جنسه القريب ليم مثل عدم البصر
 بالنسبة الى القريب فان جنسه القريب أهنى الحيوان قابل للبصر باعتبار حقيقة
 فى ضمن الانسان مثلا ومن قبوله بحسب جنسه البعيد ليم مثل عدم الخرخشة
 الارادة للجبل فان جنسه البعيد أعنى الجسم الذى هو فوق الجراد قابل للحركة

الارادية باعتبار حقيقة في ضمن الحيوان وان لم يعتبر في العدمي كون الموضوع
مستعدا للانقسام بالامر الوجودي أصلا فهما الايجاب والسلب وهما أمران
عقليان واردان على ما في العقل من النسبة ولا وجودا هما في الخارج والسلب
أهم من أن لا يوجد موضوعه ومن أن يوجد ولكن لا يكون مستعدا للامر الوجودي
ومن أن يكون مستعدا له لكن لم يعتبر استعداده فيه أي في السلب ثم إن الايجاب
والسلب قد يكون في المفرد كالفرسية والافرسية وقد يكون في المركب كزيد
فرس وزيد ليس بفرس فان قلت أليس كونهما في المفرد شيئا ماسبقا من أنهما
واردان على السلب قلت ما لم يعتبر صدق الفرسية والافرسية على موضوع واحد
لم يتصور التقابل بينهما كذا قاله الاصفهاني وفي المبحث الثالث خمسة فروع الفرع
الاول أن المتباين لا يجتمعان في محل واحد كالبياضين والطرقتين المتباينتين واليه
ذهب الشيخ الأشعري ومنعه المعتزلة وافقوا على جواز اجتماعهما في الفرع الثاني
أن التقابل بالذات انما هو بين العدم والمملكة وبين الايجاب والسلب لان امتناع
الاجتماع في هذين المتباينين انما هو بالنظر الى ذاتي المتباينين وغيرهما من المتباينين
انما يثبت فيه ما للتقابل لان كل واحد منهما ما مستلزم لسلب الآخر ولو لا ذلك لكان
معنى التقابل التنافي مثلالان السواد مستلزم لسلب البياض وقس عليه الفرع الثالث
أن الايجاب والسلب لا يصدقان ولا يكذبان اذا اجتمع فيهما شرائط التناقض
وأما سائر المتباينين فيصور كذبهما أما المتباينتان فعدم المحل أو انقضاء المحل منهما
وأما الضدان فعدم المحل أو انقضاء المحل عنهما أو انقضاء المحل عن الآخر أو انقضاء
بينهما معبر عنه باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد فان المنتصف بالفاتر
ليس بهار ولا بارد أو معبر عنه بسلب الطرفين كالأبيض فان المنتصف بينهما
خال عن الطرفين وهو العدل والجود أولي نصف المحل بالامر الوسيط كالم نصف
بالضدين كالتخاف وهو لا لون له كالم فانه كالم نصف بالواد والبياض لم ينصف
باللون الوسيط بينهما وأما العدم والمملكة فذهب كذا في الموضوع لعدم موضوع واحد
استعدادا للموضوع المنتصف بالعدمي بالمملكة فان الموضوع جازم كالم لا ينصف بالمملكة
التي هي الامر الوجودي كذلك لا ينصف بعدم المملكة لان عدم المملكة لا يطاق بحسب
اصطلاحهم الأعلى عدم اعتبار في موضوعه الاستعداد للعدمية الفرع الرابع
المضافان يتلازمان طردا وعكسا أي متى وجد أحدهما وجد الآخر متى عدم
أحدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو
الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البديل بأن يكون أحدهما
لا يبيد لازمة للمحل مثل جن الحكي المستلزم للصحة أو العرض وقد لا يلزم أحد
الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحرق المستلزم من الوسط والى الوسط فانما

ضدان ولا يلزم أحدهما المحل اذ يجوز ان لا يتحرك أصلا أو يتحرك من الوسط ويسكن
 بل ولا يمكن التعاقب في هذه الصورة لوجوب تغلغل سكون بين كل حركتين على ما هو
 المشهور وفي أن السكون يتفق كلتا الحركتين وقد يلزم أحد الضدين المحل بعينه
 كيماض الثلج (الفرع الخامس) الاستقرا بديل على أن التضاد الحقيقي لا يكون الا بين
 نوعين آخرين من درجتي تحت الجنس الواحد السافل كالبياض والسواد فانهما
 نوعان أخيران من درجتي تحت اللون وهو جنس سافل تحت الكيفية البصرية وهي
 تحت الكيفية المحسوسة اذ الجنس أهم من البصر وهي تحت مطلق الكيف وأيضا
 دل الاستقراء على ان المتباينين لا يضا تضادهما شيء واحد تضاد استقباليا ولا يرد للتضاد
 بالحركة من الوسط والسكون فانهما أمران متباينان يضا تضادهما شيء واحد
 وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضد الحركة بل بينهما تقابل العدم والملكية
 وبفهم مما ذكرنا أن التضاد المشهور لا ينحصر أن يكون بين نوعين آخرين وأن الشيء
 الواحد يضا تضاد المتباينين تضاد مشهورا والفرق بين التضاد المشهور والحقيقي
 أن الضدين هما متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على
 صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدتين مشهورتين وقد بشرط في الضدين أن يكون
 بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متقابلان متباينان في الغاية
 دون الحركة والصفره اذ ليس بينهما ولا بين أحدهما وبين السواد والبياض ذلك
 الخلاف والتباين فيسمى مثل الحركة والصفره على ذلك الاشتراك بالتعاضد بينهما
 داخلان في التضاد المشهور والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وهو أخص
 من المشهورين والمذكور فيما سبق في تقسيم المتقابلين هو الضدان المشهورين (الفصل
 السادس في العلة والمعلول) وفيه أربعة مباحث (المبحث الأول في أقسام العلة) العلة
 الشيء ما يحتاج اليه الشيء فان كان ذلك جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة التسامة
 وان كان بعض ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة وجود
 الشرائط وزوال الموانع وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة
 وذلك غير واجب لان العلة التسامة قد تكون هي الفاعل وحده كالفاعل الموجب
 الذي صدر عنه بسيط اذ لم يكن هناك شرط ومانع ويستتبع لك ذلك ان شاء الله تعالى
 ثم العلل الناقصة أربع لان ما يحتاج اليه الشيء إما أن يكون جزءا من الشيء أو خارجا
 عنه اذ يقع أن يكون نفس المعلول والاوّل إما أن يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة
 كمصورة السرير أو بالقوة وهو المادة كثلث السرير ويسمى العنصر والقابل أما
 تجميعها بالمادة فباعتبار فوارد الصور المختلفة عليها وأما تجميعها بالعنصر فباعتبار أنها
 يبتدأ الترتيب وأما تجميعها بالقابل فباعتبار أنها محل للصورة ومستعداتها
 والثاني أي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول إما أن يكون مؤثرا في وجود الشيء

المعول وهو الفاعل أو يكون مؤثراً في مؤثرية الفاعل لاجل ما صار فاعلاً وهو المادي
والغاية فان قلت فليتركب بعض العلل الناحية وهي اجتماع الشروط وارتفاع
الموانع قلت انها مجردة عن الفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية
والثابت لا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع وقد يجهل ان من فاعل
المادة لان القابل انما يكون قابلاً عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع كذا في شرح
الموافيق ان هذه العلل الاربع المذكورة قد تتجمع في معول واحد كما مركب الصادر
عن الفاعل المختار وقد تتجمع الثلاث كافي المركب الصادر عن الموجب فانه لا غاية
حيث قد تتجمع الاثنان كافي البسيط الصادر عن المختار فانه لا مادة ولا صورة
في البسيط وقد توجد واحدة فقط كافي البسيط الصادر عن الموجب فانه ليس ههنا
الا فاعل فقط (المبحث الثاني في تعدد العلل والمعولات) المعول الواحد بالتحقق
يمنع ان يجمع عليه هتان مستقلتان ككل منهما مستقلة في العلة اذ لو اجتمع
على معول واحد بالتحقق هتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما
لان معنى استقلال العلة وجوب وقوع المعول بها واذا كان واجب الوقوع بكل منهما
يكون مستغنياً عن كل منهما بالآخرى وقد فرض احتياجه اليهما معاً اذ معنى اجتماع
العلتين على معول احتياجه اليهما معاً وأما المتخالفان وهما التعددان بالتنوع فيصور
عليهما ما بعين مستقلتين على معنى ان احدهما متاخر واقع باحدهما والاخر
بالآخرى لا على معنى ان الطبيعة التجمعية توجد في نفس الافراد عن حلق مستقلة
اذ ليس في الاحسان الا الاشخاص كذا في شرح المواهب اعلم انه يجوز اسناد آثار
متعددة الى المؤثر المركب بالاتفاق وكذا الى البسيط ان تعددت الالفة في نفس
الناطقة التي تصدر عنها آثار بوسط آلتها وكذا ان تعددت المواد التي تقبل الاثر
منه كالعقل الفاعل على ما زعمه الفلاسفة فانه يفيض الصور والاهراض عندهم على
المواد العنصرية وأما البسيط الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجود من غير الة ومادة
فانه فيصور عندنا اسناد آثار متعددة اليه وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول
بأن جميع الممكنات المتأثرة كثيرة لا تحصى مستقلة بلا واسطة المرافقة تعالى مع كونه
منزه عن التركيب ومستغنياً عن الالفة والمادة اذ قد يحاط شيئاً بلائق مدة
ومنه جمهور الفلاسفة وقالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاحتاجوا الى اثبات
العقول العشرة واسطة بينه وبين العالم الجسماني على ما سيأتي تفصيله وقالوا لم يصدر
منه تعالى الا العقل الاول (المبحث الثالث في الفرق بين جرؤ المؤثر وشروط المؤثر) جرؤ
المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر وهو يقوم المؤثر ويحمله وشروط المؤثر ما يتوقف عليه
تأثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كيدوسة الخطيب الجار فانه
فان احرق النار اياه يتوقف على يدوسه ولا يتوقف على تحقق ذات النار وهو

ظاهر (المبحث الرابع) قال الفلاسفة الشيء الواحد أي البسيط الحقيقي الذي لا تعدد
 فيه أصلاً كالواجب تعالى لا يكون قابلاً للشيء وفاعلاً لذلك الشيء قال في شرح
 المواقف خلافاً للأشاعرة حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى صفات حقيقية زائدة على
 ذاته وهي صادرة وقائمة (الباب الثاني في الأعراض) وهو من الأبواب الثلاثة
 في كتاب الأول الذي هو في الممكنات وفيه أربعة فصول (الفصل الأول)
 في المباحث الكلية الشاملة لجميع الأعراض وهي خمسة مباحث (المبحث الأول
 في تعداد أجناس الأعراض) أعلم أن تعريف العرض عند الأشاعرة موجود قائم
 بتخصيص قال في شرح المواقف هذا هو المختار في تعريفه لأنه خرج منه الإعدام والسلوب
 إذ ليست موجودة وبالطوهر أراد هي غير قائمة بتخصيص وخرج أيضاً ذات الرب وصفاته
 وأما تعريفه عند المعتزلة فلما لم يوجد لقسام بالتخصيص وإنما اختاروه لأن العرض ثابت
 عندهم في العدم أيضاً وأما تعريفه عند الفلاسفة فمما هي إذا وجدت في الخارج كانت
 في موضوع كأن تعريف الجوهر عندهم ماهية إذا وجدت فكانت لافي موضوع
 قال في شرح المواقف أشاروا بقرائنهم إذا وجدت إلى أن الوجود زائد على الماهية
 في الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر عندهم على ذات الباري تعالى لأن
 وجوده تعالى عين ذاته عندهم أقول ولعلمهم اختاروا الموضوع في تعريف العرض
 بدل التخصيص لادخال أعراض غير التخصيص وهو المفردات في التعريف تدبر (قاعدة)
 الصفة أهم من العرض كما في المواقف ولعل ذلك لأن الصفة تشمل السلوب والامور
 الاعتبارية دون العرض فانه قسم من الموجود ثم ان الصفة التي هي أهم من العرض
 تنقسم إلى ثبوتية وسلبية والثنائية تنقسم إلى نفسية وهي الصفة التي تدل على
 الذات دون معنى زائد عليها ككون الذات جوهر أو موجود أو ذاتاً أو شيئاً وقد يقال
 هي ما لا يحتاج وصف الذات بها إلى تعقل أمر زائد عليها وما لال عبارتين واحد
 ومعنوية وهي الصفة التي تدل على معنى زائد على الذات كالتخصيص وهو الحصول
 في الممكنات والحدوث إذ معناه كون وجوده مسبباً بالعدم وقبول الأعراض
 فإن كونه قابلاً للغير إنما يعقل بالقياس إلى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى وهي
 ما يحتاج وصف الذات إلى تعقل أمر زائد عليها ثم أعلم أن للأعراض أقساماً عند
 الفلاسفة وأقساماً عند المتكلمين أما أقسامه عند المتكلمين فنقول العرض
 إما أن يختص بحي وهو الحياة وما يقع بهما من الإدراكات كالعلم والقدر والارادة
 والكراهة والشهوة والفترة وسائر ما يقع بالحياة وإما أن لا يختص بالحي وهو نوعان
 الأول الاكوان المنصورة في أربعة أنواع الحركة والكثرة والاجتماع والافتراق
 والثاني المحسوسات بأحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم
 والحرارة وأحوالها وأما أقسامه عند الفلاسفة فنقول المشهور وانحصار الأعراض

المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي (المعكسك) وهو مرص يقبل القسمة
 والتجزئة لآلته كالاعداد والمقادير (والكيف) وهو ما لا يقبل القسمة لآلته وان قبلها
 بواسطة قسمة موضوعه ولا يتوقف متوره على تصور غيره كالالوان فالقيد الاقل
 يخرج الكم والقيد الثاني الاعمراض التسمية وهي الاين الى آخر المقولات وهي سبع
 قال ملا زاده اعلم ان هذه انسابا وهيئات عارضة للشيء خاصة من تلك النسب
 لحصول الجسم في المكان نسبة بينه وبين المصكان يسميها عرض الجسم هيئة
 وهكذا في البواقي فالاعراض النسبية ايتها هي تلك النسب انفسها أم الهيئات
 العارضة بسمها اضطررت مقالاتهم في ذلك (والاين) وهي هيئة تحصل للجسم
 بالنسبة الى مكانه أو حصول الجسم في المكان وهكذا أمر البواقي (والحي) وهي الهيئة
 الحاصلة للشيء من حركته في الزمان (والوضع) وهي الهيئة الحاصلة للجسم بسبب
 نسبة بعض أجزائه الى بعض وبسبب نسبة أجزائه الى الامور الخارجية عن ذلك
 الجسم ولا اعتبار نسبة وضع الاجزاء الى الامور الخارجية ايضا ما هي الوضع
 اختلفت هيئة القيام والاستلقاء ولو اكتفى بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لم
 وضع القيام والاستلقاء (والاضافة) وهي هيئة تكون ماهيتها مقولة بالقياس
 الى تعقل هيئة اخرى تكون أي تلك الهيئة أيضا مقولة بالقياس الى تعقل الهيئة
 الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالبرقة والبنزة أو متوافقتين كسما لا شرة
 من الجانبين والحاصل ان الاحتياج في التعقل اذا كان من طرف ولم يكن من طرف
 آخر لا يصحكون شي من الطرفين اضافة هكذا مقولة الاصفهاني (والثالث) وهي
 الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به وتعقل بالتحالف كهيئة الحاصلة من التعميم
 والتقصص (والفعل) وهو التأثير في شيء كقطع القاطع مادام قاطعا (والانفعال) وهو
 كون الشيء متأثرا من غيره كانه قطع المنة قطع مادام منقطعاً قال في المواقيت قيل
 الوحدة والنقطة خارجتان عن المقولات التسع فبطل المصهر فقالوا لا نسلم أم ما
 مر ضان اذ لا وجود لها في الخارج ولو سلم فهما ليسا بجنسين لما اتعنهما ما يجوز ان
 يكونا قواين على ما فهمت ما قولاهم ضياء والمصهر المذموم ولا اعراض المندرجة
 تحت جنس قال في شرح المواقيت ان الجواهر كلها مقولة واحدة به في ان الجوهر
 جنس عال لجميع الجواهر فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات
 الممكنة عشرة (البحث الثاني في امتناع انتقال الاعراض من محل الى محل) وذلك
 مما اجمع عليه جمهور الفلاس من المتكلمين والفلاس فان قلت هذا انكار للحس
 فان رائحة التفاح تنتقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها
 فالجواب أن الحاصل في المحل الثاني شخص آخر مماثل لا قول يحسنه الله تعالى
 عندنا بطريق جرى العادة عقب الجوار والمماس وعند الفلاس العقل الفعّال

يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له
بسبب المجاورة أو المماسية (المبحث الثالث) لا يجوز قيام العرض بالعرض
عند المتكلمين ويجوز عند الفلاسفة فالسرعة قائمة بالمرساة القائمة بالجسم
عند الفلاسفة وأما عند المتكلمين فهما قائمتان بالجسم استدلال المتكلمون بأن معنى
قيام الشيء بالمحل أنه تابع للعمل في التحيز فالمحل يجب أن يكون متحيزا بالذات ليصح
كون الشيء تابعا له في التحيز والتحيز بالذات ليس إلا الجوهر واعتراض عليه
بأنه لا نسلم أن معنى القيام التبعية في التحيز بل معنى قيام الشيء بغيره هو الاختصاص
النسبى وهو أن يختص ذلك الشيء بذلك الغير بحيث يصير الأول فعلا للثاني فإن
صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه فالاختصاص الناهى أعم من
التبعية في التحيز ولو سلم أن معنى قيام الشيء بغيره هو التبعية في التحيز فلا نسلم أنه يجب
أن يكون المحل متحيزا بالذات بل واز أن يكون متحيزا لمحل تبعه التحيز محل آخر وهو الجوهر
(المبحث الرابع) ذهب الشيخ الأشعري وم تبعوه من محقق الأشعرية إلى أن العرض
لا يقي زمانين فالأعراض جلتها غير باقية عندهم بل حتى على التقضى والتجديد ينقض
واحد منها ويحدث آخر منه وله وواقعهم على ذلك النظام والكسبي من قدماء المعتزلة
وقالت الفلاسفة وجهه والمعتزلة ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحرركات
والاصوات استدلال الشيخ بأن البقاء مرض فلا يقوم بالعرض وأجيب عنه بمنع
مرضية البقاء فإنه أمر عدى ومنع استحالة قيام العرض بالعرض (المبحث الخامس
في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين) اعلم أن قيام العرض الواحد بالشخص بمحلين
له ثلاثة معان الأول أن يقوم عرض واحد بالشخص بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر
وبطلانه يدهى إذ يجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بمحل آخر قال
في المواقف ولم يجده لمخالفا إلا أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الإضافات جوزوا
قيام نحو الجوار والقرب والاختوة وغيرها من الإضافات المتشابهة بالطرفين والحق
أن هنا قرين وجوارين وأخوتين متشاركين في الحقيقة النوعية فالقرب القائم
بأحدهما مغاير بالشخص لما قام بالآخر وان اتحد نوعا الثاني وهو الذى لا نزاع
في جوازه أن يقوم عرض واحد بالشخص قابلا للانقسام بحسب انقسام المحل
بمحل ينقسم إلى أجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا لذلك العرض فيوجد كل جزء
من العرض في جزء من محله فبكون المجموع حالا في المجموع ولعل مثاله الهيئة
السريرية القائمة بالسرى المنقسم إلى قطع الخشب والحياة القائمة بالأعضاء
إن قيل بقبول الحياة للانقسام الثالث أن يقوم عرض واحد بالشخص غير قابل
للانقسام بمحل ينقسم إلى أجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا وهو مختلف
فيه جوزة الفلاسفة كما في الوحدة القائمة بمجموع العشرة والتثنية القائمة بمجموع

الاشباع الثلاثة المحيطة بسطح واحد والحياة القائمة بنيتها منجزة الى اقسامها من
 من لم يجوز هذا التقسيم منع وجودية الوحدة والتثنية ليعرض العرض ويوسع
 عدم قبول الحياة الانقسام ليعرض المثال عن محل النزاع أي من القسم الثالث
 ويدخل في الثاني (الفصل الثاني في مباحث الكم) وهي خمسة (المبحث الاول)
 في اقسام الكم الكم اما أن ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل
 ويسمى العدد والمراد بالحد المشترك ما تشترك فيه اجزاؤه من واحد كالتقسيم
 بالقياس الى جبر أي الخط قائم ان اعتبرته نهاية لا حيد اجزاؤه يمكن اعتبارها نهاية
 القيمة الاخرى ايضا وان اعتبرته بداية يمكن اعتبارها بداية لاخرى ايضا والحد المشترك
 يجب كونه مخالفا للنوع لما هو حده واما أن ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد
 وهو الكم المتصل وهو ان لم يكن فارقا لهاتين فارقا لهاتين فان كان فارقا لهاتين فهو المقدار
 ثم المقدار انقسم في جهة واحدة فهو الخط وان انقسم في جهتين فهو السطح وان
 انقسم في الجهات الثلاثة فهو الجسم التعليوي ويسمى القطن ايضا وهو حشو ما بين
 السطح والجسم التعليوي عرض قائم بالجسم الطبيعي والسطح قائم بالجسم التعليوي
 ونهايته وانطق قائم بالسطح ونهايته والنقطة قائمة بالخط ونهايته ثم ان الحد
 المشترك بين جبر أي الزمان هو الاثنان وبين جبر أي الخط هو النقطة وبين جبر أي السطح هو
 الخط وبين جبر أي الجسم التعليوي هو السطح ثم ان القطن ان اعتبرته نزولا فعمق وبهذا
 الاعتبار يقال عمق البئر وان اعتبرته صعودا فسطح وبهذا الاعتبار يقال حلك المسارة
 وقد يطلق الطول على البعد المقروض أولا والعرض على البعد المقروض ثانيا فاططا
 للاول واعمق هو البعد المقروض ثالثا فاططا لكل واحد من الاولي وقد يقال
 الطول ايضا للامتداد الا تخضع رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع
 الى ذنبها ويقال العرض للامتداد الا تخضع بين الانسان اذ وذوات الاربع الى شمالة
 ويقال العمق للامتداد الا تخضع صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع
 الى الارض وقد يقال الطول للامتداد الواحد وهو الخط ولا يشترط فيه وحدانية
 مفروضا أولا وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طر بل أي له بعد واحد وبهذا
 العرض له امتدادان وهو السطح وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عرض
 ويقال العمق للقطن وهو حشو ما بين السطح وعمق الجسم التعليوي وبهذا المعنى
 قيل ان كل جسم فهو في نفسه عمق وقد يقال العاقل لا طول لا امتدادين
 المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور وبين الجوهري وبهذا المعنى لا قصرهما
 كذا في المواقف وشرحه (المبحث الثاني) الكم اما كم بالذات وهو ما يكون كافي نفسه
 كما ذكره وبهذا اقسامه وهو عرض البنية واما كم بالعرض وهو ما عرض له الكمية بواسطة
 الكم بالذات ثم الكم بالعرض اما جسم أو كيف أو غير ذلك ولعل معنى عرض الكمية

عروض قبول الاتقسام وأقسام الكم بالعرض أربعة القسم الاول ما هو محل الكم
 بالذات وهو ضربان الضرب الاول محل الكم المتصل كالجسم الواحد فانه محل الجسم
 التعليقي والضرب الثاني محل الكم المنفصل ~~كجسم~~ كالجسم المتعدد فانه محل العدد
 فالجسم في الضرب الاول كم متصل بالعرض وفي الضرب الثاني كم متصل
 بالعرض القسم الثاني ما هو حال في كم بالذات كالقوة القائمة بالسطح ~~فان~~ القوة من
 قبيل الكيف لكنه كم متصل بالعرض كذا في شرح المواقف ولعله ضربان ايضا الضرب
 الاول ما هو حال في كم متصل كما ذكر والضرب الثاني ما هو حال في ~~كم~~ كم منفصل
 كالاتكان القائمة بالعدد على القول بوجود الامكان القسم الثالث ما هو حال في محل
 الكم وهو ضربان الضرب الاول ما هو حال في محل الكم المتصل والضرب الثاني
 ما هو حال في محل الكم المنفصل ومناهما غسل ما في شرح المواقف كالسواد فانه مع
 الكم المتصل الذي هو المقدار محلها والجسم وان اعتبر تعدد الجسم كان السواد
 مع الكم المنفصل الذي هو العدد متخدين في المحل فالسواد في نفسه من قبيل الكيف
 لكنه على الاول كم متصل بالعرض أي بواسطة المقدار الحال معه في الجسم وعلى
 الثاني كم منفصل بالعرض أي بواسطة العدد الحال معه في الجسم المتعدد
 والقسم الرابع من أقسام الكم بالعرض ما هو متعلق بما يعرض له الكم بالذات كالقوة
 الفلكية هي مبدأ الحركات الفلكية والحركات ليست ~~كم~~ كما بالذات لانها من قبيل
 الاعراض النسبية بل هي ~~كم~~ خاصكم متعل بالعرض لا تطبقه على الزمان أو العدد
 فيعرض للحركة الكمية المتصلة أو المنفصلة متناهية أو غير متناهية بحسب تناسل
 الزمان والعدد وعدم تناسلها ثم تعرض تلك الكمية للقوة المتعلقة بالحركة وذلك
 يقال للقوة انها متناهية أو غير متناهية وعلى تعلق القوة بالحركة كونه مبدأ لها وهو
 ضربان الضرب الاول ما هو متعلق معروض الكم المتصل كالقوة الفلكية فانها عند
 الغلاسة مبدأ حركات غير متناهية بحسب الزمان قال في شرح المواقف في المقصد
 التاسع من مقاصد الاين الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لامن
 مقولة الكم بل هي كم بالعرض وقال في موضع آخر الحركة منطبقة على الزمان فكانها
 أي الحركة بحسب له فازمان كم متصل بالذات والحركة كم متصل بالعرض لا تطبقها
 على الكم المتصل بالذات فالقوة التي هي مبدأ الحركة كم متصل بالعرض أيضا لتعلقها
 لا آثارها التي هي الحركات والحاصل أن القوة كم بواسطة آثارها التي هي الحركات وهي
 أيضا كم بواسطة ما تنطبق عليه من الزمان فالقوة كم بواسطة الضرب الثاني ما هو
 متعلق معروض الكم المنفصل وذلك كالقوة الفلكية أيضا فان الحركات التي هي
 آثارها اذا اعتبرت متعددة بأن اعتبر كل دورة مثلا حركة واحدة تسكون تلك القوة
 متعلق معروض الكم المنفصل فتكون كما متفصلا بالعرض اعلم أن كون الحركات آثارا

القوة المجرى هو على اعتقاد الفلاسفة وأما عندنا فجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى
 ابتداء بلا واسطة وقال في شرح المواهب وقد يكون الشيء كمتصلا بالذات وكمتصلا
 بالعرض كالأمان فانه متصل بالذات لان اجراءه يتلاقى على حدة مشتركة وهو
 الآن وتنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطة الحركة على
 المسافة التي هي كم متصل بالذات فيكون كمتصلا بالعرض أيضا (المبحث الثالث)
 في علمية هذه الكميات أعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي
 قال المتكلمون العدد لا وجود له في الخارج اتركبه من الوحدات التي هي اعتبارات
 عقلية وأما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فالتكلمون أنكروها أيضا
 بمعنى أنهم ليست بوجودات زائدة على الجسم اذ هم يقولون بالخط والسطح الجوهرين
 للجسم كإسباني وأما أنكروها بذلك المعنى لان الجسم عندهم مركب من اجزاء
 لا تعجز ولا اتصال بين الاجزاء عندهم الا أنه لا يحسن اتصالها بالامر المتواصل
 فكيف يسلم عندهم أن في الجسم أمرا متصلا في حدة ذاته هو عرض حال في الجسم
 اذ ليس هناك الا الجوهر النردة فاذا انتظمت في جهة واحد حصل منها امر منقسم
 في جهة واحدة يسمى بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل امر منقسم
 في سمتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى
 جسما اتما فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس اما الا الجسم أو
 اجزائه وكما هو من قبيل الجوهر لا وجود له اذ هو عرض اما خط أو سطح أو جسم
 تعليمي كما رعت الفلاسفة كذا في شرح المواهب والنقطة عند المتكلمين عبارة
 عن الجوهر الفرد والفلاسفة لما أبطلوا الجزء الذي لا يتجزأ أهالوا باتصال الجسم
 في الحقيقة فانتموا تلك المقادير العرضية (المبحث الرابع الزمان) أنكر المتكلمون وجود
 الزمان الذي هو الكم المتصل الغير القار وقالوا له أمرا اعتباريا لا وجود له في الخارج
 وذهب العلاقة الى أنه موجود في الخارج قال في شرح المواهب مذهب الاشاعرة
 أن الزمان متجدد معلوم بقدره متجدد منهم ازالة لاجل اعمه وقد يعا كس التقدير بين
 المتجددات فقد رتارة هذا بذلوا أخرى ذالمة بهذا وانما يتعاضد كس بحسب ما هو
 متصور معلوم لخصاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان
 الخصاطب الذي هو السائل مستحضر الطلوع الشمس ولم يكن مستحضر الجي زيد
 ثم اذا قال شري متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد ان كان السائل مستحضر الجي زيد
 دون طلوعها الذي سئل عنه ثم ان الدلائل اختلفوا في الزمان يقال بعضهم انه
 جوهر مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لانه لا يزلن واجبا بالذات
 وهذا قول فقه خرجت من أفواههم ان يقولون الا كذا وقال بعضهم الزمان هو النطق
 الاعظم وقال بعضهم هو سركه الفلك الاعظم وقال بعضهم هو مقدار تلك الحركة وهو

قول ارسطو وما تبعه (البحث الخامس) في المكان أورد المصنف في مباحث
الكم لأنه من قبيل الكم عند من يقول أنه السطح الباطن اعلم أن المكان أمر موجود
في نفس الأمر اتفاقاً أنه عند المتكلمين هو البعد المجرد المخصوص المعتقد في جميع
الجهات أي الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كماله السطحي
مير في بعض متواتره ومذهب المتكلمين أنه لا شيء يمتلئ أو يمتلئ به لا شيء لا يمتلئ به
أنه معدوم في نفس الأمر فإن قلت الظاهر من كلامهم أنه لا يمتلئ به المتكلمون لا يجوز أن
التوهم فيكون معدوماً في نفس الأمر فمن أين علم أنه صرادهم باللاتي "اللاتي"
في الخارج دون نفس الأمر قلت من أنهم لا يطلقون الموجود والمعدوم الاصل
ما نحسبه موجوداً خارجياً أو معدوماً خارجياً انتهى أقول وعلى هذا فكبر
المكان أمراً موجوداً لا يشاق مذهب المتكلمين وعند افلاطون هو البعد الموجود
في الخارج المجرد عن المادة الذي يشغله الجسم وعند ارسطو هو السطح الباطن
للجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وعليه المتأخرون من
الفلاسفة كابن سينا والفارابي وأتباعهما قال في شرح المواصف لا مزيد لاحتمالات
المكان على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقق وأما الصائفة فأنهم يطلقون
لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الأرض مكاناً والسموات دون الهواء
المحيط به حتى لو وضع ترس على رأس قبة يحد أدورها لم يجعلوا مكان الترس إلا القدر
الذي يتبعه من النزول وهو مقدار مدح من رأس القبة (نقطة) اعلم أن المتكلمين
لما ذهبوا إلى أن المكان هو البعد المجرد الموهوم المعتقد في جميع الجهات لم يفتوا
ذلك البعد عن الشاغل وحقيقة انحصار ذلك فهم جوزوا انحصاراً واستدلوا عليه بأه
لورفع صفة ملبسة عن مثلها دفعة لحلا الوسط عن جميع الشواغل أول زمان
الارتفاع ومنعه الفلاسفة القائلون بأن المكان هو السطح وأما من قال بأن المكان
هو البعد المجرد الموجود فأنهم وأن منعه وجوده هو معدوم حال من الشاغل لكنهم
اختلفوا فيه فهم جوزوا وجوده وجوداً شاعلاً وبعضهم لم يجوزوه
فهؤلاء المجتريون وافقوا المتكلمين في وجود انحصار وهو البعد الخالي عن الشاغل لكن
يقول المتكلمون ذلك البعد أمر موهوم لا وجود له في الخارج ويقول ذلك البعض
من الفلاسفة أن ذلك البعد أمر مجرد موجود في الخارج وبالجملة أن الفلاسفة اتفقوا
على امتناع انحصار بمعنى البعد المخصوص ثم إن النزاع المذكور أعلاه في انحصار داخل
العالم وأما انحصار خارج العالم فوجوده متفق عليه والنزاع في تسمية ذلك انحصاراً
فانه عند الفلاسفة فهم بعض وفي صرف يثبت الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة
بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر لحقه أن لا يسمى بعداً ولا انحصاراً أيضاً وعند المتكلمين
هو بعد موهوم كالغرض خيالي في الأجسام على رأيهم كذلك في شرح المواصف الفصل

الثلاث في الكيف (الاستقرار) دل على المحسوسات من هذه المثلثة في أقسام أربعة الكيفيات
 المحسوسة بتأجدي الحواس الخمس الظاهرة والكيفيات النفسانية والكيفيات
 المنقصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقلبه بر من الأخيرة بالاستعدادات
 أما القسم الأول أعني الكيفيات المحسوسة فتقسم باعتبار (المبحث الأول)
 في أقسامها علم أن الكيفيات المحسوسة أن كانت رافعة كصفة الذهب وحلاوة
 العسل حيث انفعاليات وإن كانت غير رافعة كحمة الجبل وصفرة الفرجل حيث
 انفعالات وحيث الأولى بالانفعاليات لا تعال الحواس منها عند الاحساس بها
 وأما الثانية فلتقسمها بالانفعال في التجهيز والتغير نقل اسم الاتصال إليها للمناسبة
 ثم إن الكيفيات المحسوسة تنقسم أيضا بأقسام الحواس الخمس الظاهرة إلى خمسة
 أقسام (القسم الأول الماوسات) وهي حمة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
 والخفة والثقالة والملاحة والقفن والملاسة والخشونة ونحوه الأربعة الأولى كيفيات
 أول لتكيف البسائط المنصرفة فيها أولا وتبعية البسائط لتكيف المركبات بها ثانيا
 (القسم الثاني المبررات) وهي الألوان والأضواء (القسم الثالث المشعومات)
 وهي الأصوات والحرور (القسم الرابع المذوقات) وهي الطعوم (القسم الخامس
 المشعومات) وهي الروائح (المبحث الثاني) في تحقيق الماوسات الحرارة والبرودة من
 أظهر الماوسات وأبينها وهذا كيفيتان فعليتان تفعلان الصورة بواسطة ما في مادة
 الجواهر انفعالات مثل التفریق والجمع والحرارة تختص بتفريق الأجزاء المختلفة لطاقة
 وكثافة وجميع الأجزاء المتماثلة من حيث انها تنفصل البسائط المعدية بواسطة التسخين
 فالمركب من الأجسام المختلفة في الطاقة والكثافة إذا أثرت الحرارة فيه تسعد
 اللطيف فاللطيف فالأطيف أقبل تسعدا ككله والذى هو أقبل من الأرض
 والأقبل يتأثر بالتمسيد قبل الأبطأ فتفرق الأقسام المختلفة الطابع التي حدث
 المركب من التماسه فبعدم عند تفريق الأجزاء كل جزء إلى حالته بخاصة بخاصة
 إذا كان للاتمام بين الأجزاء شديدا وعلى هذا فالنسبة بين اللطيف والكثيف
 أربعة أقسام الأولى أن يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فالحرارة
 تنفصل سلاسا ودورا من غير تفريق كافي الذهب فإن للاتمام ما كان شديدا لم تنفصل
 الحرارة على التفريق فإذا مال اللطيف إلى التسخيد جذب الكثيف إلى الاتحاد
 فيحدث سيلان ودوران والثاني أن يكون الكثيف غالبا إلى الغاية فيعبد الحرارة
 فينفذ تليها كالحديد والثالث أن يكون الكثيف غالبا إلى الغاية فالحرارة
 لا تنفصل نقيصة كافي الأجزاء المعدنية والرابع أن يكون اللطيف أكثر من الكثيف
 فتفقد الحرارة حيث تسعد بالكيفية ان قويت كالنشط أقول ولم يفرقوا عند قبة
 اللطيف بين أن يكون غالبا إلى الغاية وبين أن يكون غالبا إلى الغاية ثم علم أن

الحق الشريف قال في حاشية الاصفهاني ان كون الحرارة مختصة بتفريق المختلطات
 وجميع المتماثلات انما هو اذا اثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة
 لطافة وكثافة واما اذا اثرت في الجسم البسيط كالماء فاقادت تفريق المتماثلات وجمع
 المختلطات اقول وذلك لان الحرارة تجعل الماء هوائا بالتدريج فاذا انقلب بعض اجزاء
 الماء هوائا فذلك الجزء قد تفرق عن جماعه الذي هو الجزء الاخر الباقي من الماء
 واجتمع بمخالفه الذي هو الهواء ثم ان الاشبه ان الحرارة الغريزية أي الطبيعية
 الحاصلة في بدن الحيوان مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان الحرارة النارية
 معدومة للصفاة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة وحفظها والحرارة الفائضة عن
 الاحتكاك كبركة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وعلة الشريف
 في حاشية الاصفهاني بان حرارة الشمس تؤثر في الاشياء بخلاف حرارة النار
 وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المتكسر سوورها أي شدة تمسكها عند
 تفاعل العناصر بعضها مع بعض ثم ان الحرارة قد تحدث بالحركة ودليله التجربة
 واما البرودة فهي كيفية من شأنها تفريق المتماثلات وجميع المختلطات على عكس
 الحرارة ثم ان البرودة كيفية وجودية فيما بينها وبين الحرارة تضاد لانها وجودية تسان
 تتعاقبان على محل واحد فيهما غاية الخلاف وقيل البرودة عدم الحرارة وهو باطل
 والرطوبة واليبوسة كقيمتان انفعاليتان فيعلان الماداة مستعدة لان تنفعل عن
 الغير لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفريق والاتصال والانفصال
 واليبوسة كيفية تقتضي صعوبة ذلك ثم اعلم ان الرطوبة على قول الامام هي البلة
 المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير والاتصال عنه فالما رطب والهواء ليس كذلك
 لا يقال فيكون العسل اوطب من الماء لانه الصق من الماء لانه لا نقول انه وان كان
 الصق الا انه يتصل بعسر وسهولة الانفصال معتبرة أيضا في الرطوبة والماء كذلك
 فهو اوطب من العسل وذكر الشريف في حاشية الاصفهاني ان من الاجسام ما هو
 رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته ومنها
 ما هو مبتل وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر الذي هو الماء والتحق به
 او نفذ في جوفه او يضاف به فدلينا وذلك الجوهر أي الماء حينئذ أي حين الالتصاق
 والتفوق يسمى بلة ومنها ما هو منتقع وهو الذي نفذ في اعماقه ذلك الجوهر واغاده
 لنا ثم ان المصنف لما فسر الرطوبة بالبلة تعلقا عن الامام اعترض عليه السيد الشريف
 بان الرطوبة تطلق على البلة والبلة هي الجوهر الجاري على سطوح الاجسام
 والرطوبة بهذا المعنى جوهر وقد تطلق على الكيفية النابتة لجوهر الماء والكلام هنا
 في الرطوبة التي بمعنى الكيفية لانها من الاعراض لاني الرطوبة التي بمعنى البلة لانها
 من الجواهر الالهية الا ان تطلق البلة على تلك الكيفية ولا نزاع في إطلاقها والاتصال

الآن المشهور في استعمال اليد ما ذكرناه انتهى حاصله أنه ينبغي أن تنفس الرطوبة عنها
 بالكيفية ثم اعلم أن الرطوبة غير السيلان لأن السيلان عبارة عن حركة توجد
 في أيسام متفاضلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الأجسام بعضها
 حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالاً مع أنه ليس برطب (نقطة) قال السيد الشريف
 في حاشية الاصفهاني الاتهام في هاتين الكيفيتين أي الرطوبة والبسوسة أظهر
 من الفعل كما أن الفعل في الحرارة والبرودة أظهر من الانفعال وإن كانت الكيفيات
 فاعلة ومنقطعاً يحدث منها المزاج انتهى وسبب تنفس المزاج وأما الخفة فهي قوة
 يحس من مجها وهو الجسم الخفيف كالهواء مدافعة صاعدة عن المركز إلى جانب
 المحيط كافي الزق المنفوخ المكن في الماء وأما الثقل فهي قوة يحس من مجها بواسطتها
 مدافعة هابطة إلى المركز كما يجده الإنسان من الجاذب إذا سكنه في الجو فترا
 في كل منهما مبدأ المدافعة لأنفس المدافعة ويسمى المتكاملون الخفة والثقل اعتماداً
 والله السفة ميلا طبيعياً والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المكن في حينه الطبيعي
 كالجسم الثقيل الحاصل في المركز ولو وجد ذلك الميل فهو عاميل من الجذب
 الطبيعي إلى غيره وهو باطل لأن الحيز الطبيعي مطلوب لا هو يوجب عنه وأما ميل إلى
 الحيز الطبيعي وهو أيضاً باطل لاستعاضة طالب الحاصل قال السيد الشريف في حاشية
 الامتياز في هذا التأييم في الميل بمعنى المدافعة لا بمعنى مد المدافعة إذ يجوز أن يكون
 في ذلك الجسم مبدأ المدافعة إلى الحيز الطبيعي لا يمكن لموجب مد المدافعة بالفعل
 لعدم شرطها وهو الخروج عن الحيز الطبيعي ثم إن الميل بمعنى نفس المدافعة قد يكون
 نفسانياً بأن يكون منبثقاً عن نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الإنسان على غيره
 بإرادته ولعل المراد اعتماده على ما ليس بأفضل منه إذا اعتماده على ما هو أفضل منه
 يوجد منه الميل الطبيعي أيضاً والمراد بيان ما يوجد فيه ميل واحد وقد يكون طبيعياً
 بأن يكون منبثقاً عن نفس ذي جسم غير ذي ارادة كافي الزق المنفوخ المكن في الماء
 وقد يكون قسرياً بأن يكون منبثقاً عن شيء خارج عن الجسم المائل وذلك النقيض
 الخارج هو القاسم لكل الجذر المرى إلى فوق وقد يجمع الميلان إلى جهة واحدة
 كافي الجذر المرى إلى أسفل فإن فيه ميلا طبيعياً وقسرياً وكافي الإنسان السازل من
 الجبل بإرادته فإن فيه ميلا نفسانياً وطبيعياً وقد يجمع الميلان إلى جهتين بأن قسرياً
 الميل بالقوة التي توجب المدافعة لأنفس المدافعة كافي الجذر المرى إلى فوق فإن فيه قوة
 قسرية توجب المدافعة إلى فوق وقوة طبيعية توجب المدافعة إلى تحت لكن لم توجد
 مقتضى القوة الثابتة لمنع القوة القسرية منه والدليل على وجود القوة الطبيعية
 في الجذر المرى إلى فوق اختلاف حال الجذرين المرسين إلى فوق بقوة واحدة
 في السرعة والبطء إذا اختلفا في السقوط والعكس لأن الميل الطبيعي في الجذر الكبير

أعظم مما في الطير الصغير والحال أن ذلك الميل إلى جهة غير جهة الميل القسري
 فتكون المعاقبة من الحركات القسرية في الطير الكبير أقوى فتكون حركته أبداً
 والصلابة بمقاومة الغامض واللين عدم بمقاومة الغامض وقيل الصلابة كصفة تقتضي
 عدم قبول الغمز إلى الباطن ويكون للجسم بسبب هذه الكيفية قولهم غير سيال قال
 في الكشف قوام الشيء ما يقام الشيء كقولك هو ملان الأمر لما عاكب الأمر به ولما كان
 الجسم قوام غير سيال لا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا يفرق بسهولة ثم إن عدم
 قبول الغمز وعدم التفرق إنما يكون بسبب اليوسنة واللين كصفة تقتضي قبول
 الغمز إلى الباطن ويكون للجسم قوام سيال ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيراً ولا يفرق
 بسهولة وإنما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماكه بسبب اليوسنة فتكون
 الصلابة واللين حيثئذ من الكيفيات الاستعدادية لقبول الغمز وعدم
 قبوله أقول فالجسم اللين يمتد بين الرطوبة واليوسنة والملاسة على استواء
 وضع أجزاء الجسم وانخشونة لا استواء وضع أجزاء الجسم بأن يكون بعضها
 أخفض وبعضها أرفع فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع إذا فسرناها
 بكيفيتين فابتنى لاستواء وضع الأجزاء ولا استوائه فحينئذ يكونان من مقولة
 التكيف (المبحث الثالث في تحقيق المبصرات) أما الألوان فأظهر المحسوسات ماهية
 وهيئة أي وجودها قبل لا حقيقة لشيء من الألوان أملاوا البياض يفضل من مخالطة
 الهواء للأجسام الشفافة والمتصهرة جيداً كما في الثلج والبثور المحسوق والسوا
 يفضل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمقه أقول لعل هذا التماسك يقول إن
 أصل الألوان السواد والبياض فقط فالذي يذكرونهما والحق أن السواد والبياض
 كيفيتان حقيقتان قائمتان بالجسم في الخارج وأن ما جعله ذلك القائل سبباً لفصل
 السواد والبياض فذلك يكون سبباً لحدوثهما في الخارج ثم إن المشهور أن أصل الألوان
 السواد والبياض وباقي الألوان يترتب منها وقيل أصل الألوان السواد
 والبياض والحرة والمقرة والخضرة وزعم ابن سينا أن وجود الألوان مشروط بالضوء
 وأن اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم
 مستعداً لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واستعداد بعدم الإبصار كما في الظلمة
 واعتبر من علمه بأنه لم لا يجوز أن يكون الضوء شرطاً لبصارها (فرع) من الناس من
 فهم في السواد الشديد اجتماع سوادين فيصير اجتماع الثلثين وفي السواد الضعيف
 اجتماع سوادين يماس معاً في محل واحد فيصير اجتماع الضئلين في محل واحد
 لكن هذا باطل بل السواد الشديد هو السواد الصرف وهو الذي لم يختلط به شيء من
 أجزاء البياض وغيره من الألوان والسواد الضعيف هو الذي اختلط به أجزاء صفراء
 تضاد اختلاطاً لا يميز في الحس بعضها من بعض وإنما نفس الأمر فالجزء السوادى

في موضع غير موضع الجزء المضاد فلا يلزم اجتماع الضدين في موضع واحد وأما
 الاضواء فتقبل انما اجسام شفاقة تتصل من الضي كالشمس والحق انها عرض
 قائم بالضي بعد حصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل له فيكون ضوء الشمس قائم
 عرض قائم به بعد حصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل للشمس وقيل الضوء هو
 اللون هو منع هذا بان الضوء قد يحس بدون اللون كالماء في البحر اذا كان في الظلمة
 يحس بضوئه دون اللون ثم ان من اضاء ضوءا ما هو ضوء اقل وهو الضوء الحاصل
 في الجسم من عقابله بالضوء لانه كمنه ووجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى هذا
 الضوء ضياء ان قوى وشعاعا ان ضعف وبنها ما هو ضوء تام وهو الضوء الحاصل
 في الجسم من عقابله بالضوء ما يغير كالأضواء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار
 وعقب غروب الشمس فان وجه الارض صار مضيا في هذه بين الوقتين بالهواء
 الذي صار مضيا بالشمس وكمنه داخل البيت ونحوه من طلوع الشمس
 وكأضواء الحاصل لوجه الارض من عقابله للشمس لانه نور مستقادم من الشمس
 ويسمى الضوء الثاني مطلقا نورا وظلا أيضا ان حصل في الجسم من عقابله الهواء
 الذي صار مضيا بالشمس والضوء الذي يترق على الاجسام أي ينعكس منه
 يسمى ويذهب يسمى لمعانا ثم ان المعان اذا كان ذاتيا يسمى شعاعا مستقيما
 قاله سماعه بقول بلا شراثة لا تلي على الضوء الضيف الحاصل من عقابله بالضوء
 لذاته وعلى المعان الذاتي وان لم يكن المعان ذاتيا يسمى برعقا قاله مرة
 اذا وضعت في عقابله الشمس والظلمة عبارة عن عدم الضوء مما شأنه الضوء
 فان الشيء الذي انتهى منه الموصار مطلقا تكون الظلمة عدم المدركة فيخرج
 بقوله مما شأنه الضوء المبررات فانها مع انها ليس فيها ضوء ليس فيها ظلمة ادليس
 من شأنه الضوء وقيل الظلمة هي قسمة قسمة الاضداد فانها ليس بها ما حجبته في اقل
 التضاد (المبحث الرابع في تحقيق المنهجيات) وهي الاصوات والحروف والصوت
 عند الفلاسفة كيفية تعرض للهواء لتوجيه الحامل به اس او عرض عن يمينه قال
 المصنف والمشهد وان السبب الاكثر للصوت غزج الهواء بقرع اى احساس عفيف
 أو قطع اى تعرض عفيف والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء
 المتسوح الحامل للصوت الى الصماخ لانا اذا راينا من بعيد من يضرب الماء على
 انخسبة نشاهد انضربه قبل سماع الصوت وليس المراد بوصول الهواء الحامل
 للصوت الى السامعة ان هو واحد ابعينه يتوج ويتكفي بالصوت ويوصله
 الى السامعة بل ان مجاور ذلك الهواء المتكفي بالصوت يتوج ويتكفي بالصوت
 أيضا وهكذا الى ان يتوج ويتكفي به الهواء الراكد في الصماخ فندركه السامعة وهي
 قوة مستودعة في العصب المبروش في مقعر الصماخ وليس المراد من تكيف الهواء

الجوارب بالصوت أن الصوت ينتقل من الهواء الاثر اليه بل يفيض المبدأ في الهواء
 الجوارب لا استعداد صوتا يماثل فلا يلزم انتقال العرض قال في شرح المقاصد الصوت
 عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لقوى الهواء والقرع والقطع كسائر
 الحوادث وكثيرا ما يورد الآراء الباطلة للملازمة من غير تعرض لبيان البطلان
 الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب قو
 الى آخر ما قال والحروف أصوات تعرضها كيفيات يتميز بها بعض الاصوات عن بعض
 آخر يشارك في النقل والخفة وهذا التعريف هو ما رجحه الاصفاة والسيد الشريف
 والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعريسة حروف المد واللين وهي الالف
 والواو والياء سميت هذه الحروف بها لاقضاء امتداد الصوت لان هذه الحروف تحصل
 باشباع الحركات والى مصوتة وهي ما عدا حروف المد واللين سميت بها لعدم اقضاءها
 امتداد الصوت قال السيد الشريف صمت واحتمت بمعنى والمصوتة على صيغة الفاعل
 بمعنى الصامتة وتسمى هذه الحروف بالصوامت أيضا والصداء بالمد صوت يحصل من
 انصراف هوا مستخرج من جبل أو جسم أملس (المبحث الخامس في تحقيق الطعوم)
 وأصولها تسعة المارة والحراقة والمالوحة والعفوسة والمخوضة والقبض والحلاوة
 والدمومة والتفاهة ثم يحصل بسبب التركيب أنواع لا تحصى والمحصار الاصول
 في التسعة باعتبارها القابل والفاعل وبيان ذلك أن الطعم له جسم قابل له وهو ما أن
 يحصل كون كثيفا أو لطيفا أو معتدلا وله أي للطعم فاعل وهو اما الحرارة أو البرودة
 والاعتدل يتم ما تقتضيه الحرارة في الجسم الكثيف المارة وفي اللطيف الحراقة وفي
 المعتدل المالوحة وتعمل البرودة في الكثيف عفوسة وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان
 وباطنه وفي اللطيف مخوضة وفي المعتدل قبضا وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان فقط
 ويعمل المعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تضاغة والتفه
 يطلق على معنيين مختلفين أحدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن
 لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه بحيث لا يفعل منه شيء بمخالطة اللسان كالنحاس
 وللتضاغة بهذا المعنى الثاني هي التي عدت من الطعوم لا الاول كذا في الاصفاة
 وهما اشكال وهو أن التضاغة التي فعلها المعتدل في المعتدل ان كانت بالمعنى الاول
 فلا وجه له مسترعا في بحث الطعم وان كانت بالمعنى الثاني فهو فاسد لان مثل
 النحاس متمسك بها مع أنه ليس بمعتدل بل كثيف فكما ذكره ويقتضيه في الجسم
 الواحد طعمان ولي كثر فيص بطعم آخر غير هذه الطعوم التسعة المذكورة اجماعا
 الطعمين فيحتاج الى الحرارة والقبض في الحفظ ويسمى هذا الطعم البشاعة
 والحض نوع من الاشنان واجبة الحرارة والمالوحة في السجة بحركة وممكنة
 أرض ذات نزول ويسمى الزهولة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع الحرارة والحراقة

والتي هي في البلاد النجان (المبحث السادس في تحقيق المشهورات) وهي الروائح المدركة
بالشم ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الموافقة للمزاج والمخالفة فالروائح الموافقة
للمزاج تسمى طيبة والمخالفة منقثة وقد يشق للروائح من الطعوم المختار فلهذا سم
فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقاومها من الطعوم وبسبب الاحساس
بالرائحة فوصول الهواء المتكثف بالرائحة إلى اللبشوم وقيل بسبب الاحساس بها
وصول الهواء المختلط بمجر لطيف متعطل من ذي رائحة إلى اللبشوم وهو بعيد
فإن المسك اليسير يكفي ليصل عنه أجزاء منتشرة في مواضع كثيرة ويستفاد ذلك دوما
طويلا أقول وعلى هذا لا يستحسن الرائحة من الاعراض وإنما القسم الثاني أعني
الكيفيات النفسانية فهي الحياة والعلة والمرضى والادراك وما يوقف عليه الافعال
كالقدرة والارادة فلما كانت من الكيفيات النفسانية راحة حيث ملكة وماليت
براحة حيث حالوا بيان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث (المبحث الأول
في الحياة) وهي قوة تتبع الاعتدال النوى ويقض عنها سائر القوى الحيوانية كقوة
الحس والحركة والتصرف في الاغذية كذا في شرح المواظف والمراد بالاعتدال
النوى أن يكون النوع قاضيا هو أصل الامر بقا بالنسبة إلى ذلك النوع قال
في شرح المقاصد بعد بيان الاعتدال النوى ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل
شخص من ذلك المصنف مزاج يخصه هو أصل بالنسبة اليه يسمى الاول اعتدالا
نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا فإذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من
أنواع الحيوان قاض عليه قوة الحياة انتهى وادعى ابن سينا أن الحياة مفارقة اقوى
الحس والحركة وكذا القوة التغذوية واستدل على مفارقة القوة الحس والحركة
بأن العضو المتأرجح لا يملك قوة الحياة بل يملك قوة الحس والحركة ولا يملك
فلا كانت الحياة حين قوة الحس والحركة لوجب أن يكون العضو المتأرجح
حساسا ومحركا كذا منع ذلك بأن عدم الحس والحركة بالعمل لا يستلزم عدم قوتها
بل هو أن توجد قوة الحس والحركة وينع من الاحساس والحركة عائق واستدل على
مفارقة القوة التغذوية بأن العضو المقابل حي وايسر ففسد فهو كانه الحياة غير قوة
التغذية لوجب أن يكون العضو المقابل متغذيا ومع ذلك أيضا بأن عدم التغذية
بالفعل لا يستلزم عدم قوتها بل هو أن توجد قوتها وينع من التغذية عائق أقول
والله ورم من قول المصنف ويقض عنها سائر القوى أنا وافق ابن سينا في دعوى
التفاير وان منعنا دليله وكذا المفهوم مما قال شارح المواظف حيث قال وقد يترجم ان
الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة أخرى مستبعدة
لهذه القوى كما كرناه فلذا قال ابن سينا دفعنا هذا التوهم أنها أي الحياة غير قوة
الحس والحركة وغير قوة التغذية والتقية انتهى ثم ذكر شارح المواظف دليل ابن سينا

على هذه الدعوى وذكر المنع عليه وقد شرطت الفلاسفة والمعتزلة الحياة بالبنية
 الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط الحياة اذ يجوز عندهم
 أن يخلق الله تعالى الحياة في جرة لا يتجزأ ثم أن البنية عند الفلاسفة عبارة عن
 الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها من اج هو شرط
 للحياة وعند المعتزلة عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحياة من اكلها واعتدل
 الفلاسفة على اشتراط البنية بأن الحياة مشروطة باعتدال المزاج والروح وهو
 أجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط تنبعث من التهويف الايسر من القلب
 سارية في عروق تنبت من القلب وهذه العروق هي التي تسمى بالشرايين واعتدل
 المزاج والروح لا يتفقان بدون البنية والشرايين هي العروق الضاربة وأهل المتكلمين
 ينعون اشتراط الحياة باعتدال المزاج وان كانت عادة تعالى جارية بخلق الحياة
 مقارنة باعتدال المزاج والموت عدم الحياة مما من شأنه الحياة فيكون التقابل
 بينهما تقابل العدم والممكنة قال الامهاني والاولى أن يقال عدم الحياة مما وجد فيه
 الحياة قال به بعض الفضلاء في وجهه وألويته أن في التفسير الاول مساهلة اذ يلزم أن
 يكون الجنين قبل حلول الحياة قسيه ميتا وليس كذلك وقيل الموت كيفية تضاد الحياة
 لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعدم لا يخلق لأن الخلق إيجاد المعدم ومنع بأن
 المعنى بالخلق التقدير ولا يجب حثث كونه وجوديا لأن العدمي مقدر أيضا (المبحث
 الثاني في الادراكات) وهي احاد تكون ظاهرة كحساسات المشاعر الخمس الظاهرة
 قال بعض الافاضل المشاعر هي القوى الدراكية كجميع مشاعر الخلق أو حواسها
 أي موضع الشعور وأتمته المشاعر الخمس الظاهرة هي اللمس والبصر والسمع
 والشم والذوق وأما أن تكون باطنة كالتعقل والتوهم والخيال والاول اسم لادراك
 القوة العاقلة والثاني اسم لادراك القوة الواهمة والثالث اسم لادراك القوة الحسية
 وسبب تفصيل المشاعر الباطنة والظاهرة قبيل الالهيات ثم أن الادراكات الباطنة
 تنقسم الى تصورات وتصديقات وتصديقات ما أن يكون جازما أي مانعا احتمال
 النقيض أو لا يكون جازما والاول أي الجازم اما أن يكون لموجب قال السيد
 الشريف أراد بما موجب ما يعم الدليل القطعي والشبهة والبدية العقلية والوهمية
 نخرج التقليد صوابا كان أو خطأ أو لا يكون لموجب والثاني هو التقليد والاول أي
 الذي لموجب اما أن يقبل متعلقه وهو النسبة النقيض بوجه سواء كان في الخارج بأن
 لا يطابق الواقع كما أشار اليه السيد الشريف وصوابا كان عند الذكريان يمكن أن يزول
 دليله بتشكيك مشكك لعدم كونه دليلا قطعيا وهو الاعتقاد طبق الواقع فلا أقول
 لعل حاصله أن الاعتقاد ما يجوز الاعتقاد نقض متعلقه لكن أمكن أن يستغنى عنه
 بأن ينظر الى الواقع وذلك ان لم يطابق الحكم الواقع أو بأن يسمع تشكيك المنكك

في دليله فيقول الدليل ويرد على خاطره قبيض الحكم المعقد وان كان الحكم المعقد
مطابقا للواقع أو لا يقبل متعلقه النقيض لا في الخارج ولا بنسبك المنسك وهو
العلم والثاني أي التصديق الذي لا يكون جازما ان كان متساوي الطرفين فهو النسك
وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن والرجوع هو الوهم ثم انه اختص
في تعريف العلم فقال الفلاسفة انه حصول صورة الشيء في العقل أي الصورة الحاصلة
من الشيء في العقل وهذا مبني على الوجود الذاتي وهو باطل عند المتكلمين بدليل أنه
لو وجد الثابت في الذهن لوجب كون الذهن حارا أو قال المصنف والحق ان الفلاسفة
ان أرادوا بصورة الشيء الحاصلة في الذهن ما ينسب الفضيل في المرة فحتم حل ولا يرد
عليهم احد اراض المتكلمين كما لا يخفى وان أرادوا بالصورة ما يشار اليه الخارج في مقام
الملاحظة فباطل لأن الصورة عرض لانها موجودة في موضوع وهو الذهن والمتصور
قديم بكون جوهر الكالاجسام قال في شرح المواقيت وهذا الذي ذكره الفلاسفة
في تعريف العلم تناول الثلق والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم أيضا وتسمية
هذه الاشياء علمًا بصحافة الفقه والعرف العام والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهولا
مركبا أنه عالم في شيء من استه مالات الفقه والعرف والشرع وكذا لا يطلق العالم
في شيء منها على الظان والمشتاك والواهم وأما التقليد فقد يطلق عليه اسم العلم بجهل
لاحقيقة لكن لا منازعة مع الفلاسفة في اصطلاحاتهم بل لكل احد أن يصطلح
على ما يشاء الا أن رعاية الامور المشهورة بين الجاهل وأولى وأحب وقيل العلم امر
اضافي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيستعد العلم بتعدد المعلومات لوجوب
تغيير التسمية عند تغيير المنسوب اليه ويشكل هذا التعريف لعدم شغل الشيء بنفسه
فان التعلق بين الشيء ونفسه غير معقول اذ لا بد للتعلق من شيئين والتشارك تعريف
العلم أنه صفة فوجب لموصوفها تغييرا بين المعاني لا يحتمل النقيض أي لا يحتمل متعلق
التمييز نقيض ذلك التمييز ونخرج بقوله في تميزا من ان لا فوجب او موصوفها تغييرا كالتجاعة
والسواد ونخرج بقوله بين المعاني اذ كانت الحواس الظاهرة فاعلم بانوجب
تمييزا في الامور العينية لان المراد من المعاني ما ليس من الاعميان المحسوسة بالحواس
الظاهرة ونخرج بقوله لا يحتمل النقيض الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز
الحاصل فيه لا يحتمل نقيضه بالاخفاء وكذا نخرج الجاهل المرسك بلاحتمال أن يطالع
في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيقول عنه ما حكم به من الابهام والسلب
الى نقيضه وكذا نخرج التقليد لان زول بانسبكك ومجمل هذا التعريف أن العلم
صفة قائمة بعمل متعلقة بشئ فوجب تلك الصفة ايجابا عابدا بكون العمل متعلقا
بشيء لا يحتمل ذلك المتعلق بتميز ذلك التمييز وهذا التعريف يتناول التصديق اليقيني
وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له فيصدق عليه أنه لا يحتمل النقيض قال الخليل

تم التمييز في التصور والصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق والاثبات والتلقي
ومتعلقه الطرفان انتهى والمراد من الطرفين الموضوع والمحمول واحتمل أن العلم على هذا
التعريف لا يتعدى بعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بأمر متكرر كثرة
الصفة وأكثر ما ذكر في هذا البحث مأخوذ من شرح المواقب هذان قرآن يتفرعان
على قول الفلاسفة بأن العلم هو الصورة الحاصلة في العقل (الاول) في الصورة
العقلية تفارقة الخارجية في أن الصورة الخارجية بمنفعة الحمول في مادة أصغر منها
بخلاف العقلية وأن الخارجية محسوسة في الخارج دون العقلية الى غير ذلك (الثاني)
أن الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية في نفسها من حيث هي في العقل فانها
بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية بل على أن المعلوم بها كلي مثل الصورة
الانسان في العقل كلية لأن المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان
يكون مشتركين كثيرين (ثمة) العلم قسمان الاول اجمالي وهو ما يتعلق بأمر متعدد
شاملا لها هو مبدأ تفصيل تلك الأمور كما اذا علمت مسئلة تفصيل لا تم فقلت عنها
فاذا سألت عنها سألت فانه يحضر في ذلك الجواب الخ الذي هي تلك المسئلة دفعة من
غير تفصيل وحقيقة حاله بسيطة اجمالية هي مبدأ تفصيل اجزاء الجواب واما
هذا العلم اتم عالم بانك قادر على الجواب ولا شك ان علمك باقتدارك على الجواب
متضمن علمك بحقيقة ذلك الجواب اجمالا لان العلم بالاضافة مترقب على العلم بكلا
طرفيهما (والقسم الثاني تفصيلي) وهو ما يتعلق باعيان بشكل واحد من الامور
المتعددة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على سدة متغير بعضها من بعض في العقل
والعلم ايضا قسمان الاول فعلي وهو أن يحسب كون سببا لوجود الخارج بان يسبق
صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان
كما اذا تصورت شكلا ففعلته والثاني انفعالي بأن تستفاد الصورة العقلية
من الموجود في الاعيان كما اذا شاهدت شيئا ففعلته (مسئلة) قالت الفلاسفة للنفس
الناطقة اربع مراتب في العقل المرتبة الاولى أن تكون خالية عن جميع العقولات
بل مستعدة لها وتسمى هذه المرتبة العقل الهولي ولا في قيل وأكثر اطلاقه على النفس
في هذه المرتبة وكذا الحال في سائر المراتب والمرتبة الثانية أن يحصل لها بعض
العقولات البدئية باستعمال الحواس في الجزئيات وتسمى هذه المرتبة العقل
بالمسكة قيل بحيث به لما حصل للنفس من ملكة الانتقال الى النظريات بسبب العقل
البدئية التي تسهل بترتيبها النظريات وهذه المرتبة مناط التكليف عند الشيخ أبيه
الحسن الاشعري والمرتبة الثالثة أن يحصل لها العقولات النظرية لكن لا تطلعها
بالفعل بل صادرة عن قوة عند ما بحيث تستحضرها متى شاءت بلا حاجة الى كسب
جديد وذلك انما يحصل اذا استقلت النظريات عما حلقه مرة بعد أخرى حتى تفصل لها

ملكه تجرى بها على ذلك الاستعداد وتسمى هذه المرتبة العقل بالمثل المرتبة الرابعة
 كمال وهو أن تستعطر النظريات التي أدركتها بحيث لا تثيب عنها وتسمى هذه المرتبة
 العقل المستفاد وهو يمكن حضور جميع المدركات بأمر واحدة واحدة للانسان
 وهو في باب بدنه أم لا فيه تردد وقد جوز ذلك لبعض النفوس الكاملة المتجردة
 عن العلائق البدنية قال في شرح المواهب واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس
 بشهور والمسطور في مشاهد الكتب ان هذه المراتب الأربع تهتج بالقياس الى كل
 نظري على حدة ولا يشبهه حيث تدفع وقوع العقل المستفاد للانسان وهو في باب
 البدن وينبغي لبعض بأن النفس الناطقة قد تكون بالنسبة الى بعض النظريات
 حاصلة في مرتبة العقل الهيرلاني والى بعضها في مرتبة العقل بالملك والى بعضها
 في مرتبة العقل المستفاد والى بعضها في مرتبة العقل بالمثل أقول بنهم من بيان ذلك
 البعض أن معنى كلام شارح المواهب أن كل نظري يمكن أن يصرفه شيء من المراتب
 الأربع ثم أن الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وبقي المراتب وسائل الى
 ذلك الكمال وهي المرتبة الرابعة لكن الاوليان وستان الى تحصيل ذلك الكمال ابتداء
 والثالثة وسيلة الى استعداده واستحضاره بعد غيبه وزواله (المبحث الثالث
 في القدرة والارادة) القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة لخروج عنه العلم اعدام تأثيره
 وخروج ايضا لا يؤثر على وفق الارادة كالطبيعة وقيل القدرة ما هو مبدأ الافعال
 المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر فالقدرة الحيوانية قدرة على التفريق والقوة
 الفلكية التي هي مبدأ الحركات عند من يجعل الافلاك ذات شعور وارادة قدرة
 على التفسير الاول دون الثاني لانها ليست بمبدأ الافعال المختلفة بل لمحرك على نسق
 واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة كالقدرة
 والتمية وقوليد المثل وليست بقدرة على التفسير الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة
 والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة ولا على
 الثاني لانها ليست بمبدأ الافعال المختلفة بل فعلها على خروج واحد والقدرة غير المزاج
 كيفية متوسطة بين الحوارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه
 الكيفيات الأربع فيكون تأثيره من جنس تأثير هذه الكيفيات وتأثير هذه الكيفيات
 على نسق واحد ولا ارادة لها قال في شرح المواهب المجهز عرض موجود ومضاد للقدرة
 بانفاق من الاشاعة وجهور المعصرة خلاف لا يهاشم من المعصرة في آخر اقواله
 حيث ذهب الى أن المجهز عدم القدرة وذكر الاصفهاني أن القدرة هي القوة المنبثة
 في العضلة والعضلة بالفتحات كل عصبية معها اللحم غلظ ويدل على مقايير القدرة
 لسائر المبادئ تكون الانسان المشتاق والمريد غير قادر على تحريك الاعضاء
 وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد قال الشيخ أبو الحسن الاشعري وأصحابه

أن القدرة الحادثة مع الفعل أي انها توجب جد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه
 الحالة ولا توجب قبله فضلا عن تعلقه به وقال ايضا بناء على ~~هكون~~ كون القدرة عنده
 مع الفعل لا قبله انها أي القدرة لا تتعلق بالفسدين والالزام اجتماعهما هو الجواب
 مقارنهما للثلاث القدرة بل قال ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء ~~كانا~~
 متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معا ولا على سبيل البديل لانها لا تحدث مع ~~القدرة~~
 ولا شك أن ما يحدث عند صدور أحد المقدورين متغير لما يحدث عند صدور الآخر
 كذا في شرح المواقف والمصنف حل كلام الشيخ على أنه أراد بالقدرة القوة المستجيبة
 لشرائط التأثير أي لمجموع الامور التي ترتب عليها الاثر لهذا زعم الشيخ أن القدرة
 انما هي مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة ومنع تعلقها
 بالفسدين بلى الفاعلين مطلقا واعتزلة لما أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية قالوا
 بوجودها قبل وتعلقها بالامور المنضادة كذا في شرح المواقف والقوة مبدأ الفعل
 مطلقا سواء كان الفعل مختلفا أو غير مختلف بشعور واردة أو لا فتناول الفلكية
 والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد يقال القوة لا يمكن الشيء بمجانزا والارادة قبل
 انها اعتقاد النفع أو ظنه واقايل بذلك ~~كثير~~ من المعتزلة وقيل ليست الارادة
 ما ذكر من الاعتقاد والظن بل هذا هو المسمى بالداعية وأما الارادة فهي ميل يتبع
 ذلك الاعتقاد والظن كما أن الكراهة تفرع تتبع اعتقاد الضرر وظنه والتعريف الثاني
 هو ما ذكره المصنف واقتصر عليه مع أنه لبعض المعتزلة كما صرح به في شرح المواقف
 وشرح المقاصد وأما الارادة عند الاشاعرة فصنفه خمسة لأبعد ما عرف المفسرون
 بالوقوع أقول لم يذكر أن الكراهة عند الاشاعرة ما ذكره الان ارادة الشيء هي كراهة فذة
 بعينه عند الشيخ الاشعري وكثير من أصحابه وأما الميل الذي يقوله المعتزلة ففهم
 لا تتكره لكن ذلك الميل ليس بارادة كما ان اعتقاد النفع ليس بارادة وكان اعتقاد النفع
 والميل التابع له ليس بارادتين كذلك هما ليسا بشرطين للارادة وان كانت الارادة
 واقعة بسببهما في الغالب الا ترى أن الهاربي من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان
 في الافضاء الى مطلوبه الذي هو التبع من السبع فانه يختار أحدهما بارادته
 ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما للنفع يعتقد فيه ولا على ميل يتبعه
 بل يرجح أحدهما على الآخر مجرد الارادة هذا حاصل ما في شرح المواقف وصرح
 شارح المواقف في المقصد الثاني من مقاصد الارادة ان الارادة عند الاشاعرة مقارنة
 للفعل أي ليست تجسبا بقتة عليه ووجه مهم منه أن الارادة على تفسير المعتزلة سابقة على
 الفعل اعلم أن الارادة والكره متماثلان للشهوة التي هي شوق النفع الى الامور
 المستندة والفرة التي هي دفع النفس الامورا المؤلمة وانقباضها عنها لان الارادة توجب
 شرب الدواء المر دون الشهوة وأن الشهوة توجب في هذه الحرمة بدون الارادة عند

الزاهد وقد يجتمعان فيهما عوم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة
 والنفرة إذ في الروايات وجدت النفرة بدون الكراهة القابلة للارادة وفي القوائد
 المحرمة توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان في حرام
 منفور عنه كل ذلك من شرح المواقف أقول المفهوم من كلامهم أن الارادة والكراهة
 اختياريان والشهوة والنفرة اضطراريان وذكر في شرح المواقف أن الارادة القديمة
 وهي ارادة الله تعالى توجب المراد اتفاقاً من أهل الملة والله لا سعة ارتفعت بفعل
 نفسه وأما إذا قلعت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الامر هو
 الارادة فإن الامر لا يوجب وجوداً لما يورثه كإفراغ العصاة (نقطة) ذكر في شرح المواقف
 أن ارادة الشيء عين كراهة ضده عند الاشعري وكثير من أحمديه وردها بأن الإنسان
 قد يريد شيئاً ولا يضر ضده بآله فضلاً عن كراهته ثم الذين ذهبوا إلى التغير بين
 ارادة الشيء وكراهة ضده اتفقوا على أن ارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده إذ لم يضر
 الضد بالبال وأما عند حدوث الضد بالبال فاختلجوا في أن ارادة الشيء على تستلزم
 كراهة ضده المستعربة أم لا فقال القاضي أبو بكر والامام الغزالي أن ارادة الشيء مع
 الشعور بوضعه تستلزم كون الضد مكرهاً عند ذلك المريد وانظر المحرر عند صاحب
 المواقف عدم الاستلزام على أن الشخص يجوز أن يريد الضدين كل واحد منهما
 من وجه بالتسوية إذا استوى نفعهما أو بترجيح أحدهما إذا اختلف نفع رابع
 واعتبر من علمه شراح المواقف بأن ارادة الضدين معا تعانق إذا فسرت الارادة
 باعتبار النفع وما يتبعه من الميل وأما إذا فسرت بصفة مخصوصة لا حد طرفي الفعل
 مقارنة كما هو رأي الاشاعرة فلا لأن ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا وانطلق
 ملكية يصدر بهما عن النفس اتصال بسهولة من غير سبق فكل والعرفي منه وبين القدرة
 مع أن الخلق صفة مؤثرة كالفطرة أن نسبة القدرة إلى الضد على الدوام وانما يعين
 تأثيرها في أحد الضدين تتعلق الارادة بذلك الضد فهي تابعة للارادة بخلاف الخلق
 فإنه لا يصلح للضدين بل لأحدهما فقط ~~كما~~ الخلق فانه يصلح للمعق ولا يصلح للالتزام
 والجهة قبل هي الارادة بحسب الله تعالى لنا ارادته لسكرا متساوية باهلي التأييد
 ومحبة الله تعالى ارادته بالطاعة واستمال أو امره ونواحيه وقد يقال بحسبنا الله
 سبحانه كهيئة روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق فيه تعالى تصور اعلى
 الاستقرار ومقتضية للتوجه التام إلى حضرة الله بلا تصور وفرار وما يحبنا لغيره
 تعالى فكيفية ترتب على قبيل كمال فيه تحيلاً ~~استقر~~ وذلك الكمال تاماً للهيب
 كإفراغ في حبة الفاسق المشوقه وأما منفعة حاصله من المحبوب للمحب كإفراغ في حبة المانع
 عليه لنعمة وإياها مشاكلة المحبوب للمحب كإفراغ في حبة لوالده والصديق لصديقه
 والرضا عند المعتزلة هو الارادة فإذا لم يرض الله تعالى لعباده الكفر لم يكن من يذله

أيضا وعندنا أن الرضا سواء كان من الله أو من العباد هو ترك الاعتراض فالكفر
مع كونه مراد الله تعالى ليس مرضيا عنده لأنه يستقرض عليه والعزم هو جزم
الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المتباعدة من الآراء العقلية
والشهوات والنفات النفسية فإن لم يترجح أحد الطرفين حصل التهيؤ وان ترجح
حصل العزم وهذا الذي ذكر من أن المحبة هي الارادة عند البعض وان الرضا هو
الارادة عند المعتزلة وان العزم جزم الارادة بعد التردد انما يصح اذا فسرت الارادة
باعتقاد النفع أو غلبة أو بالميل التابع له أما اذا فسرت بالصفة المختصة كما هي
عند الاشاعرة فلا يصح لأن الصفة المختصة قد تنضم ما لا يكون محبوا
ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان تقارنه الصفة
المختصة كذا في شرح المواقف يعني أن العزم قد يكون سابقا على الفعل والارادة
يعني الصفة المختصة ليست سابقة على الفعل بل مقاربة له كما سبق قال في شرح
المواقف في المقصد الثاني من مقاصد الارادة وأما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من
قبيل الارادة بل أمرا مغايرا لها (المبحث الرابع في اللذة والالم) مما يذهب به المتصور
وقوله في اللذة والالم والملازمة والادراك المتأخر فيه نظرا لما نجد من أنفسنا عند
الاكل والشرب والوقوع حالة مخصوصة هي اللذة ونعلم أيضا أن ذلك هذه الاشياء
الملائمة ولا نفهم أن تلك الحالة مخصوصة على نفس ذلك الادراك أو لازمه
أو لازمه أو لا لازمه ولا ملازمة وذهب محمد بن زكريا الطيبي أن اللذة ليست أمرا متعلقا
بموجود في الخارج بل هو أمر عدي هو زوال الالم وهو خطأ منه لأن الانسان
قد يتلذذ بالنظر في الوجه الحسن والوقوف على مسئلة والعثور على مال حاجة بلا
خطور سابق في هذه الصور (المبحث الخامس في الصحة والمرض) الصحة حال
أو ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة وهذا التحديد يدخل فيه صحة
الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات كذا في شرح المواقف وذكر فيه أيضا انما
قال حال أو ملكة ولم يكتب بذكر أحد مما نسبها على أن الصحة قد تكون راضية وقد
لا تكون ثم إن المرض خلاف الصحة أي حال أو ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها
غير سليمة وأما سائر الكيفيات النفسية كالفرح والحزن وأمثال ذلك فغنية عن
البيان لأن شكل أحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها
(وأما القسم الثالث) فهو الكيفيات المختصة بالكميات أي التي تعرض للكميات
بالذات وبواسطة الكميات تعرض لغورها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون
خارضة للكميات حال كونها أي الكيفيات غير مركبة مع غيرها من الكميات الغير
المختصة بالكميات أو مركبة مع غيرها والاولى اما أن تكون خارضة للكميات
المتصلة كالاستقامة والانحناء وهما عارضان للنقطة وكالاستدارة وهي كون السطح

يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة
منها اليه وكذلك الشكل وهو هيئة اسطوانة الحد والحدود بالحداد وما أن تكون عارضة
للكيفيات المتصلة كالزوجية والفردية والثانية وهي أن تكون الكيفيات عارضة
للكيفيات مركبة مع غيرها كالحلقة المركبة من الشكل واللون أما الشكل فهو من
الكيفيات المختصة بالكيفيات كما سبق هذا وأما اللون فهو من الكيفيات المحسوسة
العارضة للجسم زيادة قال في شرح المواقف نقلا عن المهندسين الخط المستقيم خط
تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية على سمت واحد لا يكون بعضها أرفع وبعضها
أخفض والخط المستقيم اذا ثبت أحد طرفيه على حاله وأدير الخط المستقيم على سمت
واحد حتى عاد الى موضعه الأول حصلت الدائرة وهي سطح يحيط به خط وفي وسطه
نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط المحيط منسابة فنقلت
النقطة من مركز الدائرة وذلك الخط المحيط محيط الدائرة والخطوط الخارجة من
المركز الى المحيط انصاف أقطار الدائرة والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط
من الجانبين قطر الدائرة وهو أي القطر منصف الدائرة واعلم أنه وقع في المواقف
في تعريف الدائرة شكل يحيط به الخط والمراد منه سطح مثل محيط الخ فذكر كذا خط سطح
بدل شكل ولما كان كل سطح مشكلا بالبنية نزلنا الخط المشكّل وانما قلنا كل سطح
مثل لأن كل سطح محيط محيط أو أكثر الهيئة الحاصلة من تلك الاطراف هي
الشكل ثم اذا ثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وأدير نصف الدائرة حتى عاد الى
موضعه الأول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسط ذلك الجسم
نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك السطح متساوية فنقلت النقطة
مركز الدائرة وذلك السطح محيط الكرة ونقلت الخطوط انصاف أقطارها والخط
المستقيم الواصل من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها واذا ثبت أحد أطراف
سطح متوازي الاضلاع وأدير ذلك السطح حصل الاسطوانة المستديرة وهي جسم
يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتان يصل بينهما سطح مستدير
وأما القسم الرابع فهي الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو الدليل
كالسلاية وهي تسمى قوة واما استعداد نحو القبول والانفعال كالقنينة وهي تسمى
ضعفا واللاقوة (الفصل الرابع في الاعراض النسبية) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث
الاول) في هيئة الاعراض النسبية أي وجودها اعلم أن الاعراض النسبية سبعة
الاولى والمقي والاضافة والمك والوضع والفعل والانفعال وأما الكيف والكيف فهما
عرضان غير نسبين وأنهما وجهو المتكلمين وجود الاعراض النسبية الا الاين
(المبحث الثاني في الاين) وسمي المتكلمون بالكون وهو الحصول في الحيز والكون
عندهم جنس تحت أربعة أنواع السكون والحركة والافتراق والاجتماع لأن الحصول

في الحيز أما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا الثاني قسمان لأن حده وله في الحيز
 أن كان مسبوقاً بمسبوقه في ذلك الحيز يسكون وإن كان مسبوقاً بمسبوقه في حيز آخر
 لمحركه فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان لحصول
 الجسم في الحيز في أول حدونه لا حركة ولا سكون نظرياً ذلك الحصول من حدى
 الحركة والسكون وأما الأول فهو أن يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة
 إلى جوهر آخر أي ينسب الجوهر الحاصل في الحيز إلى جوهر آخر فإن كان بين هذا
 الجوهر الحاصل في الحيز وبين الجوهر المتسوب إليه فضاء يسع جوهر آخر فهو أي
 حصول هذا الجوهر في الحيز اقتراف وإن لم يكن بينهما فضاء يسع جوهر آخر فهو
 اجتماع كذا في شرح المواصف والحركة عند الفلاسفة هي الخروج من القوة إلى الفعل
 على سبيل التدرج وقواهم على سبيل التدرج احتراز من الخروج دفعة واحدة
 فانهم يسعون كوناً ولا يسعون حركة كاتقلاب الماء هواء لحصول العورة الهوائية
 كون واتقاء الصورة المائية فساد وأما السكون عندهم فهو عدم الحركة عما من
 شأنه أن يتحرك فالجرات غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس من شأنها الحركة فالتقابل
 بينهما تقابل لعدم والمساكنة وقيل السكون استقرار الجسم زماناً في مقولة تقع فيها
 الحركة فالتقابل بينهما تقابل التضاد ثم إن الحركة عندهم باعتبار مقولة تقع فيها
 الحركة أربعة أقسام ومعنى الحركة في المقولة أن المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة
 إلى نوع آخر منها أو من صنف إلى صنف آخر منها أو من فرد إلى فرد آخر منها (القسم
 الأول) الحركة في الكم كالخلل والتكاثف الأول أن يباد الجسم من غير ضم غير إليه
 والثاني انتقاص مقدار من غير فصل جزء منه وهكذا الفتق وهو أن يباد حجم الجسم
 بما ينضم إليه ويؤاخذ في جميع الاقطار بخلاف السمي فإنه ليس في جميع الاقطار
 اذ لا يرا دبه في الطول وكذلك قولهم هو عظم من الفتق وهو انتقاص حجم الجسم بسبب
 ما ينقص عنه في جميع الاقطار بخلاف الهزال فإنه ليس في جميع الاقطار اذ لا ينقص
 به في الطول فهو عكس السمي (القسم الثاني) الحركة في الكيف كالسوداد الغضب
 ونضن الماء ويسمى بحسب الاصطلاح استحالة (القسم الثالث) الحركة في الوضع
 بأن يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدرج كحركة القلائد وتسمى حركة
 دووية (القسم الرابع) الحركة في الاين كالحركة من مكان إلى مكان آخر وتسمى نقلة
 قال في شرح المواصف المتكلمين اذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الاينية المسماة
 بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة أيضاً وقد يطلق عندهم على الوضعية
 دون الكمية والكيفية انتهى أقول فمرىب الحركة عند المتكلمين لا يتناول الحركة
 الوضعية ولعل للحركة عندهم معنيين فثقل ولا بد للحركة من قوة موجبة على مبدأ
 موجب للحركة وتلك القوة ان كانت مسببة عن سبب خارجي سميت تلك الحركة خارجية

والاثنان كلن تلك القوة مشهور ما يصدر منها سميت ارادية وان لم يكن لها مشهور معين
طبيعية وكل من الثلاث سريرة وبطية والبطية ليس اقلل السكات بل لما نصة
المخروق كالموا في الحركة الطبيعية ومما نصة الطبيعة والمخروق في الحركة القسرية
والارادية ثم المشهور انه لا بد وان يخل بين حركتين مستقيمتين يكون وهو مذهب
ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما سكون اعلم ان المنفذ كرفي بحث
الحركة ببحث آخر لكنها قليلة الجدوى فلذلك تركتها (المبحث الثالث) في الاضافة
المضاف يطلق بالاشتراك على النسبة المعقولة بالنسبة الى النسبة الاخرى
وحاصلها النسبة المتكررة كما في شرح المواقف كالابوة والبنوة العارضة للاب
والابن وهو اى الامر الذى المضاف الحقيقي قال بعض الافاضل في وجه الترجمة
بالحقيق ان الاضافة الحقيقية بين الابوة والبنوة لابن الاب والابن و يطلق المضاف
أيضا على معروض النسبة كذات الاب وهو المضاف المشهورى على ما في المواقف
وهو خارج عن البحث لانه ليس من قبيل الاعراض قال في شرح المقاصد ومواقع
في المواقف من ان نفس المعروف أيضا يسمى مضافا مشهورا بخلاف المشهور لم
قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شئ تعرض له الاضافة على ما هو قانون اللفظ
اسمى وقد يطلق أيضا على المجموع الحاصل من المعروض والعارض كذات الاب
مع وصف الابوة وهو المضاف المنمورى وايضا قال في شرح المواقف لفظ الاضافة
كانت المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع
المركب منهما ومن خواص الاضافة التكافؤ أى التماثل في الوجود والعدم بحسب
الذهن والخارج فكما ما وجد أحدهما في الذهن وجد الآخر فيه وكما عدم أحدهما
في الذهن أو في الخارج عدم الآخر فيه كذا في شرح المواقف وقال الاصفهاني اذا
كان أحد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان
أحدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالقوة وهذه الخاصة لا توجد
في الثاني وهو القسم الاول من المضاف المشهورى بل يخص الحقيقي والثالث كما بينهم
من شرح المواقف ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس ومعناه انه اذا أخذت
ذات واحد من المضافين ونسبت الى الآخر من حيث كان الآخر مضافا اليه وجب
ان تنعكس هذه النسبة فتسبب الآخر اليه أيضا فكأن الاب اب الابن كذلك الابن
ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد وانما قلنا من حيث كان الآخر مضافا
اليه لانه اذا لم تراعى في الآخر هذه الحقيقة لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب
الإنسان لم يلزم أن هذا إنسان لآب قال في شرح المواقف والحاصل أن هذه الخاصة
أى الانعكاس المذكور انما هي للمضاف المشهورى أعنى المعروض المأخوذ من
حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق

وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة
البنوة انتهى قال في شرح المواقف وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذ لم يكن له
أى للمضاف من الجانب الاستراسم كذلك كالجناح فإنه اسم لاحد المتضاميين
بأخوذ من اضاقه وهي الجناحية وليس للمضاف الاستراسم أى الطير اسم كذلك
فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وإن شئت رعاية قاعدة
الانعكاس ههنا فاعتبر المضاف من الطرف الآخر بل قل دال على النسبة ككذى
الجناح فإنه يجب الانعكاس حينئذ انتهى ومن خواص الاضافة أنها اذا كانت مطلقة
أو محصورة أى مقيدة في طرف ككن الطرف الآخر كذلك مثل الابوة المطلقة باراء البنوة
المطلقة وابوة هذا باراء بنوة هذا ثم ان من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بأن يكون كل
واحد من المضافين على صفة توافق صفة الآخر مثل التماثل والتساوى والاخوة
والجوار والقرب ومنها ما يختلف في الطرفين بأن يكون كل واحد من المضافين على
صفة تختلف صفة الآخر فاحمد ودا ككونه نصنا وضعفا واختلافا غير محدود
ككونه زائداً ونقصا ثم انصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية أى
موجودة من الجانبين كالعاشق والمعشوق أما في العاشق فهو وادرا كجمال المعشوق
وأما في المعشوق فهو الجمال وقد يحتاج الى صفة حقيقية في أحد الجانبين دون الآخر
كالعالم والمعلوم فإن العالم مضاف الى المعلوم باعتبار انصاف صفة موجودة هي
العلم دون انصاف المعلوم بوصف موجود وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شئ منهما
كالبين والشمال فانهما متضامان من غير اعتبار صفة موجودة في واحد منهما
ثم ان الاضافة تعرض لجميع المقولات أما العارض للجوهر فكالابوة الاب فانهما
متضاميان لبنوة الابن وأما العارض للعرض فالعارض للكم ككبر المقدار الكبير
فانه متضام لصغر المقدار الصغير وكذلك العدد القليل وكثرة العدد الكثير والعارض
للكيف كالاحتر والابرد فان الحرارة كيفية عرض لها الزيادة وهي اضافة تقتضي كون
حرارة الآخر مزيدة عليها وكذلك الحال للابرد والعارض للمضاف كالاقرب والابعد
ولعل معنى عروض الاضافة هنا أن قرب هذا لذلك وقرب ذلك لهذا متضامان فعرض
لكل منهما اضافة هي الزيادة بالنسبة الى قرب الثالث اليهما فالزيد عليه هو قرب
الثالث اليهما فالاضافة العارضة وهي الزيادة انما تعتبر بالقياس الى كون قرب الثالث
مزيدا عليه وقس عليه الابد وقس عليه بواقى الاعراض (فرع) اعلم أن من اقسام
المضاف التقدم والتأخر قال الفلاسفة التقدم على خمسة أوجه الاولى التقدم بالزمان
وهو أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجمع القبل فيه سماع البعد كتقدم الاب
على الابن وتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض الثلثي المتقدم بالذات وهو كون
الشيء بحيث يحتاج اليه شئ آخر ولا يكون مؤثرا كتقدم الجزء على الكل وتقدم

الواحد على الاثنين الثالث) التقدم بالعلة وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله
 مستقدم النفس على ضوئها اعلم أنه قد فسر التقدم بالطبع في معناه بأنه الحكماء
 بما فسر به التقدم بالذات ههنا على ما بينه شارحه وقال ذلك الشارح التقدم بالعلة
 هو الفاعل المستقل بالتأثير أى المستجمع لشرائط التأثير وارتقاء مع الموانع وعنا
 صاحب المحاكات أنه الفاعل مطلقا سواء ~~كان~~ مستغلا بالتأثير أو لا (واعلم
 أن التقدم بالعلة والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو
 تقدم الفاعل على السبب على المحتاج ور بما يقال له معنى المشترك أيضا تقدم الطبيعة
 ويخص التقدم بالعلة باسم التقدم بالذات الى هنا كلام ذلك الشارح (الرابع التقدم
 بالرتبة) وهو أن يكون الترتيب مقبلا فيدرجها ما لم ينفذ التقدم بالمكان وهو ما كان
 أقرب من مسدد محدود والرتبة أما حسبة كالتقدم الامام على المؤمنان نسبة الى
 الهراب بمسدا اعتبارا لهراب مبدأ أو ثانيا عقلية كالتقدم الجلس على النوع باعتبار نسبة الى
 الجلس العالي بعد اعتبار الجلس العالي مبدأ أو ثان في شرح المواقف ويختلف التقدم
 أى يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما فانك قد تدعى من الهراب بكون الصف
 الاول مقدما على الصف الاخير وقد تدعى من الباب فيعكس الحال ونس على ذلك
 الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ ~~أصل~~ كان الجسم مقدما على الحيوان
 وان جعلت الانسان مبدأ ~~أصل~~ العكس (الخامس التقدم بالشرف) كالتقدم العالم على
 الجاهل والمصدر استقرانى (الباب الثالث في الجوهر) قال في شرح المواقف الجوهر
 ممكن موجود لافى موضوع عند الفلاسفة وحادث متغير بادات عند المتكلمين انتهى
 قال الفلاسفة الجوهر منقسم في خمسة الهوى والصورة الجسمانية والنوعية
 والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما أن يكون محلا لجوهر آخر وهو الهوى
 أو لافى جوهر آخر وهو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم أو لا يكون محلا ولا لافى
 ولا مركبا منهما وهو الفارق والمشارك ان أطلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف
 والتصرف فهو النفس والافه والعقل وقال في شرح المواقف وهذا التقسيم الذى
 ذكره مبني على ثنى الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هوى ولا ما يتركب
 منه مابل هناك جسم مركب من جواهر فردية على تقدير ان تمام الجوهر الفرد انما يتم
 تقسيمه بعد أن يبين أن الحال فى الفرد ~~يكون~~ جوهر هو ممنوع فان الظاهر
 أن الحال فى غيره ~~يكون~~ عرضا غائبا فلا يثبت جوهر حال وهو الصورة
 ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر محل لجوهر آخر انتهى وقال
 المتكلمون كل جوهر فهو متفرد وكل متفرد اما أن يقبل القسمة سواء كان فى جهة
 واحدة أو أكثر فهو الجسم أو لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد وهذا عند الاشاعرة
 فعندهم أن الجوهر منحصرفى هذين القسمين وان أقل ما يتركب الجسم منه جوهران

فردان وأما عند المعتزلة ان لم يقبل الجوهر القسمة فهو الجوهر المرد وان قبل القسمة
 في جهة فقط فهو النقط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح وان قبلها في ثلاث
 جهات فهو الجسم فلا بد للجسم عندهم من الابعاد الثلاثة ثم اختلف المعتزلة في اقل
 ما يتركب منه الجسم وتحصل به الابعاد الثلاثة فقال النظام ويتركب من اجزاء غير
 متناهية وقال الجباقي من ثمانية اجزاء بان يوضع جران فيصل الطول ويوضع
 جران آخران على جنبيهما فيصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوق الاربعة الاولى
 فيحصل العمق وقال الهلاف من ستة بان يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يحصل
 الجسم وتصل الابعاد الثلاثة بأربعة اجزاء بان يوضع جران ويوضع بجانب
 احدهما جران ثالث ويوضع فوقه رابع أي فوق الذي وضع بجانبه ثالث كذا ينهم من
 سوق المواضع فانقط والسطح واسطتان عندهم بين الجسم والجوهر المفرد وداخلان
 في الجسم عندنا والزاوية راجع الى التسوية والاصطلاح كل ما ذكر من شرح المواقف
 ثم اعلم ان مباحث الباب الثالث مختصرة في فصلين الفصل الاول في الاجسام
 وفيه خمسة مباحث المبحث الاول في تعريف الجسم وفي شرح المواقف ان لفظ
 الجسم يطلق عند الفلاسفة بالاشتراك المطلق على معنيين أحدهما يسمى جسما
 طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي مبدأ الازمان على
 زعمهم أي على فاعلية الازمان اجسام كانت الطبيعة في أي في تلك الاجسام ومعرفة
 الجسم الطبيعي بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا متحدة
 ومعنى الزاوية القائمة أنه اذا قام خط على خط هوذا طيبه لا ميل له أي للزاوية القائمة
 الطرفين أصلا حتى حدثت من جنبه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما زاوية
 قائمة هكذا  وأما اذا كان مائلا الى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين
 صغرى وهي تسمى الزاوية الحادة والآخرى كبرى وهي تسمى الزاوية المنفرجة

وهكذا  والزاوية على قول البعض سطح أحاط به خطان يلتقيان عند

نقطة من غير أن يتحدوا خطا واحدا وفي الزاوية أقوال أخر ذكرها شارح المواقف
 وثاني المعنيين لفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية
 أي الرياضية الباقية عن أحوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة
 فان الفلاسفة كانوا يتدوّن بهذه العلوم في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان
 لانها أسهل ادراكا ومعرفة بأنه كم قابل لابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا
 القائمة ولو اردنا ان نجتمع معنى الجسم في تعريف واحد قلنا هو القابل لفرض
 الابعاد الثلاثة القائمة على الزوايا القائمة من غير ذكر لفظ الجوهر والكم هذا الذي
 ذكرناه من تعريف الجسم ونعتد معناه انما هو عند الفلاسفة وأما المتكلمون

وهو قوله بان الحيز قابل للتقسيم ولو في جهة واحدة وقالت المتقدمة هو الطويل
 العريض الضيق (المبحث الثاني) في اجزاء الجسم قال في شرح المواقيت الجسم
 اما مركب من اجسام مختلفة الخلق كالحيوان واتما بسيط وهو لا يكون كذلك
 كلما مثلا ثم ان جهو المتكاملين ذهبوا الى ان الجسم البسيط متصل في الحقيقة
 وان كان متصلا في الجسم مركب من اجزاء موجودة بالفعل صفار لا تنقسم اصلا
 لا قطعاً صغرها ولا كسراً اصلا بلها ولا وهما الهجز الوهم من جهة يفرق منها عن طرف
 آخر ولا فرضا عقليا قال الخليل في أي معانيه الواقع والا فالعقل يفرق كل شيء وقال
 بعض المتكاملين وهو النظام ان الجسم بسيط مركب من اجزاء غير متناهية وهو
 ايضا يقول بان اتصال الجسم في الحقيقة وعدم قبول تلك الاجزاء للاقسام كما عرفت
 وذهب الفلاسفة الى ان الجسم البسيط متصل في الواقع كما هو متصل في الجسم قابل
 لاقسامات لانهاية لها وذهب محمد التهرستاني الى مذهب الفلاسفة لكن قال
 ان الجسم قابل لاقسامات متناهية وذهب ذو مقرطيس من الفلاسفة الى ان
 الجسم البسيط مركب من اجسام صفار لا تنقسم بالفعل بل بالقرض اعول النزاع
 انما وقع في الجسم البسيط كما شرح به شارح المواقيت واهل توجهه ان الجسم المركب
 من اجزاء الحيوان له اجزاء كان الجسم المركب من اجسام مركبا وهي البسائط الاربعة
 وفي البسائط اختلافات سمعتها والمتبادر من اجزاء المركب البسائط الاربعة وهي
 متناهية وموجودة بالفعل بلا شك كما شرح به شارح المواقيت فليس فيه نزاع نعم ان
 اجزاء هذه البسائط اجزاء للمركب ايضا بالواسطة فلما يد من اجزاء المركب اجزاء
 البسائط التي فيه لكان محلا للنزاع ثم ان الفلاسفة لما قالوا ان الجسم البسيط متصل
 في نفسه قابل للانقسام قالوا ان القابل للانقسام ليس الاتصال لانه يعدم عند
 الانقسام والقابل يجب ان يبقى مع المقبول فحين ان القابل للانقسام شيء آخر يقبل
 الاتصال والاتصال ويبقى معه ما ويسمى ذلك الشيء الهولي ومادة وقته جوهر عند
 في الجهات متصل في نفسه وهي الصورة الجسمية ثم ان الصورة لا تنسلك عن الهولي
 ولا تنفك الهولي عن الصورة فاذا قطعت جساما قطعت فقد عدمت صورة جسمية
 وحددت صورتان جسميتان والمادة ثابتة في الجانبين ثم ان الفلاسفة انفقوا الجسم
 صورة اخرى كان الجسم من انواعها صور نوعية وهي الصورة المادية
 والهوائية والنارية والارضية فاذا انقلب الماء هواءا عدمت الصورة النوعية
 المائية وحصلت صورة نوعية اخرى مع بقاء الصورة الجسمية والهولي وانما اثبتوا
 الصورة النوعية ليجعلوها بدلا لما راها اجساما واحتصاصها بالامكنة والادواع
 الطبيعية اذ لو كانت هذه الاشياء للصورة الجسمية لاشترك الاجسام كلها فيها
 (المبحث الثالث) في اقسام الجسم قال الفلاسفة الاجسام اما مركبات من اجسام
 مختلفة الطبائع وتسمى المواد وهي المعادن والنباتات والحيوانات والاعقاب اط وهي

تقسم الى فلكيات وعناصر والاول اقلال وكواكب والاقلال الثانية بالارصاد
تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يحيط معقر الخلالى بحذاب المحوى وواحد منها
غير مكوكب يحيط بالثمانية الباقية يحرك كلها بالحركة اليومية وهو الفلك الاعظم
والفلك الاطلس والجسم المحيط بسائر الاجسام ومحدد ابدانها وهو المنعنى في الشرع
بالعرش المجيد وقسمه فلك الثواب ويسمى فلك البروج ايضا وهو المنعنى في الشرع
بالكرسى ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك
عطارد ثم فلك القمر ثم ان الاقلال عندهم مقتركة بالاشد اربعة وثلاثة أى لا لون لها
فلك قنوب الاصاص من رؤية ما وراءها وزعموا ايضا ان الاقلال اربعة ولا باردة
ولا حارقة ولا ثقيلة ولا رطبة ولا يابسة ولا قابلة للحركة الكمية كالنخل والتكاثف
ثم ان الفلاسفة حكموا بان اقلال الكواكب السبعة اقلال كلية تشغل على اقلال
جزئية يتركب منها الاقلال الكلية فقالوا ان للشمس فلكين ولكل من القمر وعطارد
اربعة اقلال ولكل واحد من الكواكب الباقية ثلاثة اقلال فاذا ضم فلك البروج
والفلك الاعظم يصير المجموع اربعة وعشرين فلكا ومن اراد التفصيل فليطلب من
المواقف وشرحه واما الكواكب فهي عندهم اجسام بسيطة مركوزة في الاقلال
مهيئة بالذات الا القمر فان ضوءه مستفاد من الشمس ويشهده تفاوت نوره بحسب
بعده وقربه من الشمس ثم ان سبعة من الكواكب سبابة كل في فلك على الترتيب
المذكور (واما الثوابية) فغير محصورة وقدر صد منها الف ونبف وعشرون كوكبا
كلها في الفلك الثامن والنبف تكبير ولا يختلف ما فراد على المقادير ان يبلغ المقادير
الثاني ثم قالوا ان خسوف القمر حاصل عند حيولة الارض بينه وبين الشمس حين
مقابله القمر للشمس وكسوف الشمس حاصل عند اجتماع القمر بالشمس
في التماس بان يحول القمر بيننا وبين الشمس فلم تر ضوء الشمس بل ترى لون القمر المظلم
في وجه الشمس فيظن ان الشمس ذهب ضوءها وليس كذلك فليس الكسوف
تغير حال في ذات الشمس كالتسوف في ذات القمر ولذلك ~~أد~~ يمكن ان يقع كسوف
بالقياس الى قوم دون قوم كذا في شرح المواقف واعلم ان كل ما نقل عنهم في الاقلال
والكواكب غير معلوم يقينا وان ادلتهم لم تسلم من الاعتراضات كما في شرح المواقف
واما العناصر فاربعة النار والهواء والماء والتراب أى الارض زعم الفلاسفة ان تحت
فلك القمر ~~صخرة~~ النار وهو خفيف مطلق حار يابس وتحت كرة النار كرة الهواء
وهو خفيف مضاف أى خفيف بالنسبة الى الماء والارض وان كان النار أخف منه
وهو حار رطب وتحت كرة الهواء الماء وهو ثقيل مضاف أى ثقيل بالنسبة الى النار
والهواء وان كان الارض أثقل منه وهو محيط بثلاثة ارباع الارض وكان حقه
ان يحيط بالارض ليكون كرة تامة لكن لما حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب

الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الما ما الطبع الى الاقوار وانكتفت الما الموضع
 المثلثة وذلك حكمه من الله ووجهه ليكون منها النبات ومساكن الحيوان فربما
 عليهم أن الاوضاع والاتصالات الفلكية لاى شئ اقتضت حصول التلال والوحد
 في هذا الجانب دون الجانب الاخر مع ان الارض بسيطة وأجزاءها متساوية
 في المسانية عندهم والحق ان كل ذلك بقدره الله واختياره ولا مدخل للاوضاع
 والاتصالات ~~هنا~~ في شرح المواضع ونعت المسكرة الارض وهو ثقل مطلق بل هو
 يابس ومحملة وسط العالم بحيث يطابق مركزها مركز العالم ثم ان القلاسة
 لما زعموا أن الارض ككرة في الحس وان لم تكن كرة - حقيقة أورد عليهم بأن الاختلاف
 الذي على سطحها يمنع كرتها في الحس كما يمنع ~~هنا~~ في الحقيقة فأجابوا عنه
 بأنه كتناريس مغيرة على كرة كبيرة لا يقدح في الكرية الحسية وان منع الكرية
 الحقيقية لأن الكرية الحقيقية جسم بسيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون
 الخطوط المخرجة منها الى السطح في جميع الجوانب متساوية قال في شرح المواضع
 قد بين الفلاسفة أن الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ تكون نسبة طوله الى قطر
 الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا
 تكون نسبة طول أعظم جبل على الارض وهو ارتفاعه فرسخان وثلاث فرسخ
 كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا انتهى وقال في شرح المواضع
 وما كان من العناصر الخفيف فهو الى ذلك أقرب وما كان ~~هنا~~ ثقيل فهو من الثقيل
 أبعد فان اللطيف يطلب جهة العلو والكتيف يطلب جهة السفلى ثم ان
 العناصر يابسها كائنة وفاسدة لان مياهها من الحيون يتقلب بها فالفاسد حيث
 الصورة المناسبة والكائن الصورة الظهيرة والظهير بمحله أصحاب الحسيل ماء والهواء
 الملاصق للأفلاك المبردة يصير قطرا والماء المفضل والشمس يصير ان هواء والهواء يصير نارا
 كما في كوه الحداد وما المركبات كالأبد الثلاثة وهي المعادن والنباتات والحيوانات
 فانهم اخلقوا من امتزاج هذه الاربعة باخرجة مختلفة معدلة لخلق مختلفة والامرجة
 جمع مزاج وهو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض بان
 تنصهر أجزاء البسائط فتختلط بمحوت تكسر سورة كل واحد منهم سورة الاخر فتحدث
 كيفية متوسطة (المبحث الرابع) في حدوث الاجسام اتفق الما والمون والنهارى
 واليهود والجوس على ان الاجسام كلها محدثة بذواتها وصفاتهم ودليل الحدوث
 هو ان الاجسام كلها تتحول عن الحوادث ~~هنا~~ ككل ما لا يتحول عن الحوادث فهو حادث
 يقال له في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى خلق جوهرها ثم نظر اليه نظر
 الهيبة فذايت أجزاؤه فصار ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات
 فظهر على وجهه الماء بسبب الحر ~~هنا~~ فزيد خلق الارض منه ثم أرمها بالجبيل

وزعم ارسطاطاليس وأونصر الفارابي وأبو علي بن سينا أن الافلاك قديمة بموادها
 ومقاديرها **والاشياء الهاسوى** حركاتها والاعناصر قديمة بموادها وصورها الجسمية
 بنوعها وصورها النوعية بنفسها ولعل معناه أن الصورة الجسمية نوع واحد قديم
 تتماثل اشخاصها وأن الصورة النوعية أربعة أنواع صورة الماء وصورة الهواء
 وصورة النار وصورة الارض وبين هذه الصور الأربع بنس مشتملة قديم بعضها
 أنواعها الأربعة وزعم الفلاسفة الذين سلكوا قبل ارسطاطاليس كدقراط وغيره
 أن الاجسام كلها قديمة بموادها مختلفة بصورها الجسمية والفرعية وبجميع صفاتها
 واعلم أن مقدمات دلائل من لدن قدم الاجسام غير مسلمة (المبحث الخامس)
 الابدان الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابدان مشارة للمادة
 الجسمية أو لا خلافا لهند فانهم ذهبوا الى أن الابدان غير متناهية وأن ما وراء كل
 جسم جسم آخر لا الى نهاية (الفصل الثاني في الجواهر المفارقة عن المادة) أي التي
 ليست بجسم ولا جسماني وفيه سبعة مباحث (المبحث الاول) في الجواهر القائمة عن
 الجوهر الانساني علم أن المتكلمين أنكروا الجواهر المجردة خالصة والشياطين
 مندهم بل عند جميع المليون اجسام لطيفة تشكل بأي شكل شاءت وقد در على
 أن تنوع في بواطن الحيوانات وتنوع في منافذها الضيقة نفوذ الهواء واختلاف
 المليون في اختلاف البطن والشياطين بالتنوع مع الاتفاق في أنهم ما من أصناف المتكلمين
 كالملائكة والانس كذا في شرح المواقف قال المصنف وظاهر كلام الفلاسفة أن البطن
 والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الجسد فتكون عن قبيل المجزئات
 لأن النفوس البشرية عنددهم من قبيل المجزئات وأما الملائكة فذهب أكثر المسلمين
 الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة مستدلين بأن الرسل عليهم
 السلام كانوا يرؤهم كذلك منقوسة الى قسمين قدم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق
 والتزهد عن الاشتغال بغيره كما وصفتهم الله تعالى بقوله يصيرون الليل والنهار لا يفترون
 وهم العلويون والملائكة المقربون ويسعون الكروبيين أيضا وقسم يدبر الامر من السماء
 الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهي لا يصيرون الله ما أمرهم
 ويفعلون ما يؤمرون كذا قال المصنف في تفسيره وأحال هناك تفصيلا الى الطوائع
 وتقرير مذهب كره أن الجواهر المفارقة عن المادة إما أن تكون مؤثرة في الاجسام
 أو مدبرة للاجسام أو لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول هي العقول السعادية
 عند الحكماء والملا الا على في عرف أهل الشرع والثاني أي المدبرة للاجسام تنقسم
 الى علوية تدبر الاموال العلوية أي الفلكية وهي النفوس الفلكية عندهم والملائكة
 السعادية عند أهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر الشفلية اما أن تكون مدبرة
 للبسائط العنصرية النار والهواء والماء والارض وأنواع الكائنات أي الحاصلة من

الخبيث بالقر كيب وهم يعرفون ملائكة الارض واليهام اشار صاحب الوحي صلوات
 الله عليه وعلامة وقال يا بني ملك الجبار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارواق
 واما ان تكون مدبرة الاشخاص الجزئية وتسمى نوحا ارضية كالتفوس والسلطنة
 اقول تسمية مدبر الباطن العنصرية واذا كانت الكائنات ملائكة الارض افساها
 في عرف الشرع والمصرح في شرح المواقف في بيان أحكام العقول ان هذا القسم
 يسمى بالتفوس الارضية ولعل هذه التسمية في عرف الفلاسفة والحاصل ان التفوس
 الارضية تطلق على قسمين ثم ان الثابت اى لا يتكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة
 لها تنقسم الى خبير بالذات وهم الملائكة الكرويون عند اهل الشرع والى شريك
 بالذات وهم الشياطين والى مستمد للنير والشر وهم الجن اقول المعهود من كلامه
 هذا ان من الملائكة قسم آخر يؤثر في الاجسام يسمى بالذات الاعلى عند اهل الشرع
 وبالعقل عند الفلاسفة وليس كذلك لان اهل الشرع لا يقول بان من الملائكة
 ما يؤثر في الاجسام اذ لا يؤثر في الوجود عند اهل الشرع الا الله تعالى والملا الاعلى
 عندهم هم الملائكة مطلقا واشراخهم كما صرح به المستفيض في تفسيره في سورة
 الصافات (المبحث الثاني فيما زعمه الفلاسفة من العقول العشرة) اعلم انهم لما زعموا
 ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والواجب تعالى واحد حقيق لا تكفر به بوجه من
 الوجود فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد فذا الواحد الصادر عنه تعالى اول العقل الاول
 فالعقل الاول ثلاثة اوجه وجوده من المبدأ الاول ووجوده بانظر اليه اى الى المبدأ
 الاول وامكانه في ذاته فبالاعتبار الاول يصدر عنه عقل ثان وبالا اعتبار الثاني يصدر
 عنه النفس الجزئية للعقل الاول وبالا اعتبار الثالث يصدر عنه العقل الاول ويصدر عن
 العقل الثاني على هذا اوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس مجردة فقلت الثاني الى ان
 ينسب الى العقل العاشر المعنى بالعقل الفعال **ثمة** فلهذا وثأثيره في عالم العناصر
 فيصدر عنه الهيولى العنصرية والصور الجوهرية والصور النوعية بشرط استعداد
 الهيولى وهم يزعمون ان ما ساء اهل الشرع يجبريل هو العقل العاشر وتذكروا الى
 ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي لكانت
 مصدرية وهذا غير مصدرية فلهذا فها تان المصدريتان ان دخلتا اودخلت احدهما
 في ذات الواحد الحقيقي **لزم** الترتيب وان كانتا خارجيتين او كانت احدهما ناقصة
 الواحد الحقيقي واخرى خارجة عنه يلزم ان يكون الخارج معلولا له فيكون الواحد
 الحقيقي مصدرية لذلك الخارج فيعود الكلام في تلك المصدرية فيقتبس من واجب
 عنه بان يقتضيان المصدريتين خارجتين عن الواحد الحقيقي لئلا يكون المصدرية لكونها
 من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علتها فوجدنا فلا
 تكون الذات مصدرية المصدرية فلا تكون مصدرية اخرى فلا تباين ولو سلم

تسلسل المصدريات فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير متنجع هكذا في شرح المؤلف
ثم ان المفهوم من هذا الشرح انه يرد عليهم ان الوجوه الثلاثة للعقل الاول ان كانت
امورا وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة ولا يصح ان تصد من الواجب تعالى
والابطال قولكم الواحد لا يصد رهنه الا الواحد وان كانت اسورا اعتبارية امتنع ان
يصير لها مدخل في صدور الامور الوجودية من العقل الاول وايضا يرد عليهم ان
اجتناد الفلانة الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كناية لاجتماع
الجيوتومات في العقل الثاني كما ذكرنا في مسلك جداره فكذلك استناد الصور
والاخرى الى العقل في عالمنا هذا مع كثرتها الفاتحة من الحصر الى العقل الفعالي مشكل
أبصارا وبالجملة لا ينبغي على الفطن النصف ضيق ما اعتقدوا عليه في هذا المطلب انتهى
وقال في شرح المواقف فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي
عليه في نفس الامر قال صاحب المواقف بعد نقل اختلافات الفلاسفة في النفوس
المجردة والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكره من التفرقات ليحقق
ويبين للعاقل انه لا ثبت أي لاهية لهم فيما يقولونه ولما قدروه ولا معول على ما ينظرونه
عن اولئهم وانما هي خيالات فاسدة وتقوميات باردة يظهر وضعها بأوائل التسطر
ثم البعض بالبعض يعتبر اه (فرع) زعم الفلاسفة ان العقول العشرة ليست بفاسدة
ولاحدثة ومضطرب من انواع منحصر في شخص جامعة لكاناتهم بالفعل وعاقلة لذواتها
ولجميع السكيات غير مدركة للجزئيات (المبحث الثالث) زعمت الفلاسفة ان لكل فلك
من الافلاك التسعة نفسا مجردة لتصرف بكائنات الغير المشابهة وان تلك النفس قوة
جسمانية فاقضة عنها ومحلا لارتسام الصور الجزئية للحر كات كالقوة الخيالية التي
هي محل لارتسام الصور الجزئية وفاقضة عن نفوسنا على ابداننا الا ان القوة الخيالية
محتصة بالذماغ وتلك القوة سارية في جرم الفلك فتكون سببا في التحريكات
الجزئية وتسمى تلك القوة بالنفس المطبوعة والنفس الجزئية ثم المشهور عند
الفلاسفة ان الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والسهوة والغضب
(المبحث الرابع) في ان النفوس الانسانية مجردة أي ليست قوة جسمانية حادثة في المادة
ولا جسماني هي لا مكانية ولا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير
والتصرف فمن غير ان تكون داخلية بالجزئية والحلول وهذا مذهب الفلاسفة
روافقهم على ذلك من المسلمين الامام حجة الاسلام الغزالي والراغب وجميع من
الصوفية المكشوفين وتألفهم فيه الجمهور بناء على نفي الجزذات على الاطلاق فعولا
كانت أو نقوسه كذا في شرح المواقف وسيعي أن النفس الساطعة عند الفلاسفة غير
الروح والروح عندهم بخلاف لطيف فيبعث من القلب والمصنف ذكر خمس دلائل
عقلية على تجرد النفوس الانسانية واعترض على كل واحد منها ثم ذكر خمس دلائل

النفس وقال بعد ثلثها (واحدة) أن هذه النصوص تدل على المفارقة بين النفس والبدن
 لا على تجردهما واختلاف المنسكحون لتعزذ النفوس الناطقة فقال ابن الرازدي
 أن النفس الناطقة جزء لا يتجزأ في القلب وقال النظام أنها جسم لطيف ساكن في البدن
 مريان ماء النور في الورد بالية من أول العمر إلى آخره لا تتحلل ولا تتفقد فقامت
 سارية في البدن فالبدن حي فاذا فارقت فالبدن ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ
 الحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ الحياة في البدن وقيل النفس ثلاث
 قوى أحدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة لتكونها مبدأ العلوم والحكم
 والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح
 والحزن وغيرها وتسمى بالقوة الحيوانية والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية
 التي هي مبدأ التغذية والنمو والتوليد وتسمى أيضا بالشهوانية لأنها مبدأ الجذب
 الملازم وقيل النفس هي الاخلاط الأربعة المتعددة كما ركبها الصغراء والدم والبنم
 والسوداء وقيل النفس هي المزاج وأعداد الاخلاط وقيل هي الدم المضطرب
 انبج كثرته وأعداد الله تقوى الحياة وقيل هي الهوام ذاتها طامه طريقة بين تنقطع
 الحياة والفتار عند جهور المنكبين أنم الهيكل المحسوس من جميع ما ذكرنا خوة
 من المواقف وشرحه قال صاحب المواقف وألم أن شيئا من ذلك الذي روي أنه لم يغم
 عليه ليل انتهى وقال المصنف رحمه الله في تفسيره قوله تعالى رب نفسي لولك من الروح
 قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا هو إشارة إلى أن الروح عالم يمكن
 معرفة ذاته الابهوار من غير ما يلتبس به فلذلك اقتصر على هذا الجواب كما اقتصر
 موسى عليه السلام في جواب وعارب العالين بذكر بعض صفاته وفسر المصنف الروح
 في هذه الآية بالذي يصيبه بدن الانسان ويدبره وفسر قوة تعالى من أمر ربي بقوله
 من الابداعات الكائنة يستمكن من غير مادة وقوله من أمر ربي (المبحث الخامس)
 في أن النفوس الناطقة حادثة اتفاق المليون عليه اذ لا قدم عند هم الا الله وسمانه
 عند من أنبها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع حدوث البدن
 أو قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد بيان كيفية تكوّن البدن ثم أنشأناه
 خالقنا آخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم تحدث قبل
 البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بأنني عام وعاية هذه الادة
 الطن دون البقن الذي هو المطلوب أما الآية الجواز أن يراد بقوله ثم أنشأناه جعل
 النفس متعلقة بالبدن فلا يمنع أن تحدث النفس قبل البدن وأما الحديث فلا نه خبر
 واحد فدلالة الآية على حدوث النفس مع البدن ظمّة وثبوتها قطعي ودلالة الحديث
 على حدوث النفس قبل البدن قطعية لكن ثبوتها ظني فهما متعارضان لا رجحان
 لاحدهما على الآخر بل لكل منهما جهة رجحان الكل من المواقف وأما الفلاسفة

فقدنا اختلافهما في حدودهما فذهب ارسطاطاليس الى أن النفس حادثه وشرط لحدوثها
 حدوث البدن وذهب من كان قبله من الفلاسفة مثل افلاطون وغيره الى أن النفس
 قديمة (المبحث السادس) في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه
 قال الفلاسفة النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة لكانتها متعلقة بالبدن تعلق
 العاشق بالمعشوق عشقا بجلبها الهاميا فلا يتقطع مادام البدن صالحا لان
 تتعلق به النفس وقالوا سبب تعلق النفس بالبدن توقف كالاتما ولذا اتهم الحسنيين
 والعقليين عليه وهي أي النفس تعلق أول بالروح وهو الجسم اللطيف البصير
 المتبعث من القلب المتحركون من أطفأ أجزاء الاغذية قال في شرح المواقف
 فان القلب لا يتغير بغيره في جانبه الا يسير يتجذب اليه لطيف الدم فيخبره بمرورته المقروطة
 فذلك البصير هو المسمى بالروح عند الأطباء وعرف كونه أول متعلق النفس بان شدة
 الاعتصام يعطى قوة الحس والحركة عمارا موضع الشد ولا يظلمها بما يلي
 جهة الدماغ وأيضا التجارب الطبية تشهد بذلك انتهى ثم ان النفس تفيض على الروح
 قوة تسرى تلك القوة بسريان الروح الى جميع اجزاء البدن واعماله فتشترك القوة
 في كل عضو من اعضاء البدن قوة تليق بذلك العضو ويكمل بالقوة المتارة تنفع ذلك
 العضو وقال في المواقف وهذا كله عندنا لا نقاد واختارنا ابتداء ولا حاجة الى اثبات
 المقوى اقول فقول المسئف بعد نقل كلمات الفلاسفة باذن الحكيم العظيم اعلم جميع
 في الجملة بين الشريعة والفلسفة فتدبر ثم ان القوى المتارة بأسرها تنقسم الى مدركة
 والى محرركة وتنقسم المدركة الى ظاهرة والى باطنة أما المدركة الظاهرة فهي
 المشاعر الخمس الاول البصري وهي قوة مودعة في العصبين المتوجتين للعين ثلاثيان
 وتتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين بعد
 التقاطع وادراك البصر المدركات بالذكاء صورته من المرقى الى الحدة وانطباعها في
 جزء منها وقيل باتصال شعاع محرق يفيض من الحدة الى المرقى الثاني السمع وهو قوة
 مودعة في العصب المقروش في مقعر الصماخ وسبب ادراك السمع أي القوة السامعة
 وصول الهواء المتوج الى الصماخ الثالث الشم وهو قوة مستودعة في الزائدين
 النابتين في مقدم الدماغ الشبهتين بحلقتي الحديد وتدرك القوة الشامة الروائح
 بوصول الهواء المتكثف بالرائحة اليها وقيل يومول الهواء الغثاظ باجزاء فحلقت
 من ذى الرائحة وهذا مستبعد لما سبق الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب المقروش
 على جرم اللسان يدرك الطعوم وادراك القوة الذائقة بمخالطة رطوبة الفم بالذوق
 ووصول الذوق الى العصب بواسطة الرطوبة بان تتسرى في الرطوبة أجزاء من ذى
 الطعم ثم تفرص في اللسان فتأخذ الرطوبة تسهيل وصول الحامل للطعم الى القوة
 الذائقة الخامس القمى وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن وادراك القوة للاسنة

بالصلابة الجارية في النفس وأما القوى المدركة الباطنة فهي خمس أيضا اثنتان منها
مدركة ومثلاث معينة على الادراك اثنتان من الثلاث معينة بالحفظ وواحدة
منها معينة بالتصرف فنقول الاولى من الحواس الباطنة الحس المشترك تدرك
جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس الظاهرة فيها ولا يجوز ان يحس الحس المشترك
ولا يشترك هذه الحواس فيه يسمى حسا مشتركا والثانية الخيال وهي قوة تحفظ
مدركات الحس المشترك من صور المحسوسات والثالثة الواهمة وهي قوة تدرك
المعاني الجزئية كمدركات اليد وعداوة عمرو والرابعة الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه
الوهم والخامسة المتصرفة وشأنها تركيب بعض ما في الخيال والحفاظة من الصور
والعاني مع بعض وتغير بين بعضها عن بعض ونسبى هذه القوة مفكرة ان استعملها
العقل في مدركاته يضم بعضها الى بعض وفصله عنه ومثله ان استعملها الوهم
في المحسوسات مطلقا أي سواء كان محسوسا بالسمع والبصر أو غيره من الحواس
الخمس الظاهرة ولعل المراد في صور المحسوسات الخزونة في الخيال وفي المواقف أن
للدماغ ثلاثة بطون أعظمها البطن الاول ثم الثالث وأما الثاني فهو كمحفز يهيئها
على شكل الدودة بلغة البطنين فالحس المشترك في مقدم البطن الاول والخيال
في مؤخره ومحل الواهمة هو مقدم الثالث ومحل الحافظة مؤخره ومحل المتصورة
هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوع بين البطنين لتأخذ هذه المحسوسات التي
في احد جانبيها والمعاني الجزئية التي في الجانب الآخر فتصرف بالتركيب والتفصيل
انتهى والتحليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع انه اذا طرق افة الى محل من
هذه الحال اختلف فعل القوة المختصة بذلك المحل دون فعل غيرها واعلم ان هذه القوى
العشر للنفس الحيوانية والنفس الانسانية قوة أخرى مخصوصة بها تسمى قوة عقلية
وعقل تدرك النفس بها الكليات وتحكم بينهما بالنسبة الايجابية والسلبية وتدرك بها
أيضا الجزئيات المجردة وفي حاشية المطول للسيد الشريف ان حافظ مدركات هذه
القوى على ما زعمه الفلاسفة العقل الفعال وأما القوة المحركة فتقسم الى محرك
اختياري ومحركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فهي اما باهنة أو فاعلة (والثانية)
القوة المنبثة في العضلات بما يقدر الحيوان على تحريك الاعضاء بواسطة قبض
الاعصاب وبسطها والقوة الفاعلة هي المبدأ القريب للعرضة فان الحركة لها
مبادئ أربعة مرتبة الاول التصور الخزني الثاني الملائمة والثالث الشوق فبعث
عن ذلك التصورا نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيا أو نافعا ويسمى شهوة وأما نحو
دفع أو غلبة ان كان ذلك الشيء مكروها أو ضارا ويسمى غنصا وانشأت الارادة
أو الكراهة وهي العزم الذي يجرى بعد التردد في الفعل والترك والرابع حركة
حاصلة من القوة المنبثة في العضلة كذا في الاصفهاني والاولى أي القوة الباعنة

وتسمى القوة الشوقية والقوة التزويجية هي التي تبحث النفس على تحريك الاعضاء فان
 حملت على التحريك بلطف المنافع تسعى القوة الشهوانية وان جلت على التحريك اندفع
 المضار تسعى القوة الغضبية وأما القوة المحركة الطبيعية فهي اما لحفظ الشخص
 أو لحفظ النوع والاولى قسمان القسم الاول الغاذية وهي القوة التي تحصيل الغذاء الى
 مشاكلة الجسم المغتذى ليكون بدلا لما يتحلل عن المغتذى بالحرارة الغريزية أو بالحرارة
 الحاصلة بالحركات الغذاء ككسائه ما به نماء الجسم وقوامه والقسم الثاني للتسمية
 وهي القوة التي تزيد في الاقطار الثلاثة للبدن الى ان يبلغ الى نهاية مراتب النماء ومقابل
 النمو الذبول وهو استئصال البدن في الاقطار الثلاثة وأما السهم فهو الزيادة في العرس
 والعمق فقط وانه مخصوص بالجسم وما في حكمه ولا يكون في العظام بخلاف النماء فانه
 زيادة في جميع الاجزاء ومقابل السهم الهزال قال الاصفهاني التسمية والغاذية
 يتشاركان في الفعل فان كلاهما مفعلة تحوّل الغذاء الى ما يشاكل البدن فان كان
 التحويل على قدر ما يتحلل فهو الغذاء وان كان زائدا فهو النور والثانية اعنى القوى
 التي أودعت في البدن لحفظ النوع عن الانقطاع فثمان القسم الاول مولدة تفصل
 جزأ من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة لشخص آخر والقسم الثاني مصورة تفعل تلك
 المادة في الرحم وتفيد لها الصور والقوى والاشكال والمقادير وتخدم القوى الاربع
 الطبيعية أربع قوى أخرى الجاذبة والهاضمة والدافعة والماسكة أما الجاذبة فهي التي
 تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء وأما الهاضمة فهي التي
 تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزأ من المغتذى بالفعل وأما ما يجعله جزأ بالفعل فهو
 القوة الغاذية كما سبق وللقدرة الهاضمة أربع مراتب الاولى في المعدة وحقيقة الهضم
 فيها ان تجعل الغذاء كيلا وساهو وجوهه شبيه بماه الكسكس الثخين في يأسه وقوامه
 يرميه هذا الهضم في القم عند المخيض ولهذا كانت الحنطة المصنوعة تنضج الدماويل
 فوق ما تنضجه المطبوخة والثانية في الكبد وحقيقة هذا الهضم فيه ان يصير الغذاء
 بعد الانجذاب من المعدة اليه بواسطة العروق السبعة بما سار بقا بحيث يحصل من
 الكيلاوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والبلغم والسوداء والثالثة في العروق
 فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العروق النابتة من جاتيه المذهب
 وفي تلك العروق تنضم الاخلاط انضماما تاما فوق الانضمام الذي في الكبد الرابع
 في الاعضاء بعد ما اندفع الاخلاط من العروق اليها وحقيقة هذا الهضم ان تصير
 الاخلاط بحيث تصلح ان تكون جزأ من العضو ولكل من مراتب الهضم فضل
 لا يصلح ان يصير جزأ من المغتذى فيحتاج الى دفعه فللمرتبة الاولى التي في المعدة الفضل
 الذي يدفع من طريق الامعاء ويحتاج الانسان الى اندفاعه كل يوم مرة أو مرتين
 والممرتبة الرابعة في الاعضاء الخفية وتتمام التفصيل في شرح المواضع وأما القوة

لما سلكه فهي القوة التي تسلك الجذب مقداراً ما تفعل فيه الهاضمة وأما الحد المعقوف
 القوة التي تدفع الفضل وتدفع الغذاء المهبط إلى ذلك العضو وفي المواقف وشرحه ان
 اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذات على رأى الحكماء مبني على أصلهم من أن الواحد
 لا يصد عنه الا الواحد والاجازان يستند بهما الانفعال المذكورة الى قوة واحدة
 بالذات وقد ثبت ضعف هذا الأصل وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى
 وتغايرها ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة المصورة ان من تأمل في جهات الانفعال
 الحادثة في النباتات والحيوانات من الصور والاشكال الجسمية وما يراه في خلق
 الحيوانات من الحكم والمصالح التي تهيئ فيها الاوهام ويجزئ عن ادراكها
 العقول والافهام وقد بلغ المدون من تلك الحكم والمصالح خسة آف وما لا يعلم منها
 أكثر مما علم ذلك المتأمل أن تلك الانفعال لا تصدرا الا على علم كامل علمه خير مما علم
 الاشياء حكمه متقراً فاعماله مطابقة للمنافع ولا يمكن اسناد تلك الانفعال الى قوى
 عديدة الشعور على أن في الاعتراف بالفعال اختصار واستناء الاشياء اليه ابتداء
 فائدة عظيمة هي الاستعانة من كثير من أمثال هذه التكلفات التي يستغنى عنها العقل
 الصريح أي المتخلص عن منازعة الوهم ولا يقبلها طبع مستقيم وبالاتزان فلو بنا
 بعد اذ هديتنا وهبنا من ادنى درجة أنك أنت الواجب انتهى ما في المواقف وشرحه
 مختصراً (المبحث السابع) في بقاء النفس بعد فناء البدن اعلم ان فناء النفس بموت
 البدن ممكن عندنا ولكه غير واقع لدلالة الأدلة عليه وأما الغلاظة فقالوا النفس
 الناطقة لا تقبل الفناء واحتجوا عليه بان النفس غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو
 مادي وكذا المتقدمين ممنوعتان (الكتاب الثاني في الالهيات) وفيه ثلاثة أبواب
 الباب الاول في ذات الله تعالى وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في العلم به وفيه
 ثلاثة مباحث المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل أما بطلان الدور فلان الدور
 توقف الشيء على ما يتوقف عليه وفوق الشيء الثاني على الاول ان كان مرتبة يسمى
 الدور واما ماصراً كما اذا توقف ج على ب وب على ج وان كل مرتبة أو أكثر
 يسمى دوراً مضمراً كما اذا توقف ج على ب وب على د ود على ج ونتيجة هذين
 القياسين توقف ج على ج ولا يعني ان توقف الشيء على نفسه باطل فالدور المستلزم
 لهذا الباطل باطل وأعلم ان ههنا كما يلزم توقف الشيء على نفسه كذلك يلزم تقدم الشيء
 على نفسه لارج اذا توقف على ب كان ب مقدماً على ج ولما توقف ب على ج كذلك
 كان ج مقدماً على ب فتقول ب مقدم على ج وج مقدم على ب فيلزم ان ب
 مقدم على ب وقس عليه الصورة الثانية وأما التسلسل فيدل على بطلانه وجهه
 ثلاثة الوجوه الاول برهان التعقيب وهو أنه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية
 فتوجد في هذه الامور رجلان احدهما تقصر من الاخرى بواحد من جانب التناهي

فيمكن تطبيق احدي الجملتين على الاخرى من طرف التناهي بان يجعل الجزء الاول
 من الجملة الناقصة ما اذا الجزء الاول من الجملة الزائدة ويجعل الثاني من الناقصة
 بازاء الثاني من الزائدة وهكذا في سائر الاجزاء فان كان بازاء كل واحد من الجملة
 الزائدة واحد من الجملة الناقصة يلزم أن يكون الناقص مساويا للزائد وهو محال
 وان لم يكن يلزم انقطاع الجملة الناقصة من طرف التناهي فتكون ختامية
 ولما كانت الجملة الزائدة زائدة عليها واحد كانت تنهاية أيضا لان الزائد على
 التناهي بقدر متناه متناه أيضا وهذا باطل لانه خلاف المفروض لان المفروض عدم
 تناهي الجملة الزائدة أقول تقرر هذا البرهان باجلا أنه لو وجدت الامور الغير المتناهية
 لم وجود جملتين فيها احدهما ناقص من الاخرى فيلزم لوجود هاتين الجملتين
 امكان تطبيق احدهما على الاخرى وهو محال لان التطبيق محال لاستلزامه احده
 المحالين السابقين فانه محال أيضا فبره عليه أنه ان اريد من التطبيق التطبيق
 في الخارج فلزوم امكانه ممنوع لجواز أن يكون تطبيق غير المتناهي على غير المتناهي
 في الخارج محالا وان اريد من التطبيق التطبيق في العقل بمعنى ملاحظة العقل اجالا
 لا تطابق احدي الجملتين على الاخرى فاستحالة هذا الملاحظة ممنوعة اذ ملاحظة
 الانطباق لا تستلزم امكان اللازم للانطباق بل ملاحظة ذلك المحال والحاصل
 أن الانطباق في الواقع يستلزم امكان المحال في الواقع وملاحظة الانطباق تستلزم
 ملاحظة المحال اللازم للانطباق وملاحظة المحال ليس محال فملاحظة الانطباق
 ليس محال وكذا امكان هذه الملاحظة ليس محال فتأمل والمصنف (والوجه الثاني
 ردان التضايق) وهو أنه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية لكل واحد منها
 سابقة بالنظر الى ما بعده ومسبوبة بالنظر الى ما قبله سوى الجزء الذي في طرف
 التناهي فان فيه احدهما فقط لان التسلسل ان كان من طرف العلة كان فيه
 مسبوبة فقط وان كان من طرف المعلول كان فيه سابقة فقط فاذا وجدت في كل جزء
 من الاجزاء الغير المتناهية سوى الجزء الذي في طرف التناهي سابقة ومسبوبة
 يحصل هنا تسلسلان آخران سلسلة السابقات وسلسلة المسبوبات ولا يخفى
 أن السابقة والمسبوبة متضايقان لا يجوز انفكاك احدهما عن الاخر لا بمعنى
 أن سابقة الشيء تضاد مسبوقته أو يجوز أن يكون الشيء سابقا غير مسبوق
 كالواجب تعالى وأن يكون مسبوقا غير سابق كالمعلول الاخير بل معنى أن سابقة شيء
 على الاخر تضاد مسبوقته الاخره وبالعكس ثم يقال اذا ذهبت سلسلة السابقات
 والمسبوبات وككن التسلسل من جانب المبدأ فالمعلول الاخره متسبوبة
 بلا سابقة وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقة ومسبوبة فيساوي عدد
 السابقات والمسبوبات فيما فوق المعلول الاخير وبين في الطول الاخير مسبوبة

بلا سابقة فيزيد عدد المسبقيات على عدد السابقيات بواسطة واحد وهو محال لأن أحدهما
 المتضايقتين إذا استلزم الآخر فلا يجوز زيادته عليه أحد المتضايقتين على سلسلة
 المتضايقتين الآخر فلا يبقى أحد المتضايقتين بدون الآخر هذا حاصل ما قالوا وأقول
 إن أرادوا يقولهم يبقى في المعلول الأخير مسبوقية بلا سابقة أنه يبقى فيه بلا سابقة
 تضايقةا فهو ممنوع لأن مضايقة مسبوقية ذلك المعلول سابقة عليه عليه وهي
 موحودة وإن أرادوا بلا سابقة ذلك المعلول على الآخر فلم يكن ذلك السابق
 ليست مضايقة مسبوقية فلم يلزم من زيادة عدد المسبقيات على عدد السابقيات بقاء
 أحد المتضايقتين بدون مضايقة الآخر فلا تكون تلك الزيادة محالا وبالمجمل أن تلك
 الزيادة إنما أرست من فرض عدم التناهي من جانب واحد غير مستلزمة للحال فلو
 فرض التناهي من الجانبين أيضا يلزم تساوي عدد أحد المتضايقتين بالآخر البتة حتى
 لو زاد عدد المسبقيات على عدد السابقيات في صورة التناهي من الجانبين لزم بقاء
 أحد المتضايقتين بدون مضايقة الآخر قلعل ماذا ذكره مضافة نشأت من قياس غير
 التناهي على التناهي فتأمل وانصف وعلينا بآراء هذا البرهان على تقرير كون
 التسلسل في طرف المعلولات وتدبر اعتراضنا عليه أيضا ثم اعلم أن هذا البرهان على
 تقدير تسليمه لا يدل على بطلان التسلسل إذا فرض من طرف العلل والمعلولات
 جميعا ألا يوجد حينئذ مسبوق بلا سابق أو سابق بلا مسبوق ثم إن اللاسفة
 اشترطوا في بطلان التسلسل الاجتماع في الوجود والترتيب في سائرهم ثم أن برهان
 التطبيق لا يجري في الامور المتعاقبة لكن الحق عند المتكلمين أنه يكفي
 في جريانه الترتيب فقط لأن التطبيق وهو لا يقتضي الاجتماع في الوجود
 الخارجى (الوجه الثالث) من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل أنه لو ذهبت
 سلسلة الممكنات الى غير النهاية ولم تنفصل الى الواجب فالجميع من حيث هو
 المجموع محتاج الى كل واحد من اجزائه فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى سبب
 فالجميع محتاج الى سبب وذلك السبب إما نفس الجميع أو جزء أو خارج عنه
 والاقل باطل بالبدهة والثاني باطل لأنه يستلزم أن يكون الجزء له نفسه
 واعلمه والثالث يستلزم انتهاء السلسلة وهو خلاف الفروض وبما ذلك ان السبب
 الخارج من سلسلة الممكنات إما ممكن أو واجب والاقل باطل لأن المأخوذ هو جميع
 الممكنات سلسلة واحدة أو لاسل ولا شك أن الموجود الخارج عن جميع الممكنات
 ليس ممكن بل واجب لذاته وهو ما في وسط السلسلة أدنى طرفها وادنى باطل لأنه
 يستلزم كون الواجب معلولا لبعض أفراد السلسلة فهو في طرف السلسلة فيستلزم
 تنهاها على تقدير عدم تنهاها وفيه نظر لم لا يجوز أن لا يكون الواجب طرف السلسلة
 كما أنه ليس في وسطها بل يكون سببا للمجموع الغير المتناهي بدون أن يكون واقعا

في نظامها بدلتني ذلك من دليل قال في شرح المواقف واعلم أن هذا الدليل إنما يجري
 في تسلسل الممكنات متصاعدة في العزل لا متنازلة في العلولات كما لا يخفى على ذي فطنة
 (المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود) وفيه مسائل كثيرة والمشهور
 منها اثنان (المسألة الأولى للمتكلمين) اعلم أن العالم الجواهر أو غير من وقد يستدل
 على وجود الصانع بكل واحد منهما ما باسكاه أو يحدوثه بناء على أن عليه الجواهر عند
 المتكلمين أما الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث شرطاً كان الحدوث أو شيئاً فلهذه
 وجوده أيدمة الأولى الاستدلال بحدوث الجواهر قال في شرح المواقف قبل هذه طريقة
 التحليل عليه السلام حيث قال تعالى فلما بين عليه الجليل أي يستتره بظلامه رأى كوكبا
 قال هذا بى وانما قال كذلك لأنه أباه وقومه كانوا يعبدون الاصنام فأراد أن يفهم
 على ضلالهم ويرشد هم الى الحق من طريق النظر والاستدلال فقوله هذا بى على
 طريقة حكاية قول خصمه فلما أفل أى غاب قال لا أحب الاقلير فضلا عن عبادتهم
 فان الانتقال والاختصاص بالاستار الجسمانية يقتضى الامكان والحدوث وينافى
 الألوهية كذا ذكره المصنف في تفسيره وهو يقتضى أن يكون الوجه الثانى الذى هو
 الاستدلال بإمكان الجواهر مسلك التحليل عليه السلام أيضا أقول لعل وجهه كون
 الاول طريقة عليه السلام أنه بعد الاطلاع على حدوث الكوكب والقمر والشمس
 استدله على أن لها محدثا واجب الوجود ولذا قال انى وجهت وجهى للذى فطر
 السموات والارض الآية وتقرير الاستدلال بحدوث الجواهر أن العالم الجوهري
 حادث وبشكل حادث فهو عينه باليداهة وقلنا لا بد من وجوده واجبا لذاته
 أو منتبيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثانى الاستدلال
 بإمكان الجواهر وهو أن العالم الجوهري ممكن والام يمكن معدوماتارة وهو موجودا
 أخرى لأنه اذا لم يكن ممكنا يكون اما واجبا لذاته وهو موجود دائما واما متعصلا لذاته
 وهو معدوم دائما وكل ممكن له سبب موجود بالبداهة وذلك السبب الموجب لا بد
 وأن يكون واجبا لذاته أو منتبيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل
 الوجه الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض ما فى الانفس وما فى الاقاق
 أى خارج الانفس والاقول مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحا
 ودما اذا بدله هذه الاحوال الطائفة الى النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث
 هذه الاطوار لا من فاعل محال بالبداهة وكذا مدورها من مؤثر لا شعوره لانها
 أفعال بجزء العقل من ادراك الحكمة المودعة فيها والثانى وهو حدوث الاعراض
 فى الاقاق مثل ما نشاهد من احوال الافلاك والكواكب والعناصر والحيوانات
 والنباتات والمعادن الوجه الرابع الاستدلال بإمكان الاعراض لصلها
 وهو أن الاجسام متعاقبة متفقة الحقيقة لتركيبها من الجواهر المتجانسة فكل جسم

بممكن في الصفات التي وجدت في سائر الاجسام فاختصاص كل جسم بصفة
 من الصفات لا بد له من محضر موجب لتخصيص واجب لذاته أو صفته اليه وهذا
 ما استدلل به موسى عليه السلام حيث قال رب الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى أي
 أعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابق للحكمة والمنفعة المتولدة به أي المعلقة
 بالشيء يقول ولعل ما سكاها الله تعالى عن خلقه عليه السلام في محاجة نمر وذبحه
 قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأتى من المغرب المنسوب الآية من قبيل
 الوجه الرابع (المسألة الثامنة للفلاسفة) وهو أن في الواقع موجود مع قطع النظر عن
 خصوصيات الموجودات فان ذلك الموجود واجباً فذلك هو المطلوب وان كان
 ممكناً كان له سبب موجود واجب لذاته أو صفته الى واجب لذاته لبطولات الدور
 والتسلسل وبعض المتأخرين سلك آخر في اثبات الواجب لا يحتاج الى ابطال الدور
 والتسلسل وهو أنه لا شك في وجود ممكن كلكلربكات فان استند الى الواجب لذاته
 ابتداء وانتهاء فذلك هو المطلوب وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات التسلسل
 في غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لا يحتاج الى ابرائه فله على نفسه اتمام نفس
 المجموع أو جزؤه الخارج منه والأولان باطلان كما عرفت في الوجه الثالث من الوجوه
 المذكورة على بطلان التسلسل فتعين أن تكون العلة خارجة عن التسلسل ولما كان
 المتأخوذ مجموع الممكنات تسلسل واحدة أو تسلسل كما عرفت ههنا أيضاً فالخارج عنه
 واجب لذاته وهو المطلوب أكثر ما ذكر في هذا البحث مأخوذ من شرح المواهب
 (البحث الثالث في امكان معرفة ذاته تعالى) مذهب الفلاسفة والامام الغزالي منا
 أن الطاقة البشرية لا تبي معرفة ذاته تعالى أي كنهه وأصغوا عليه بأن معرفة ذاته
 تعالى إما بالبداهة أو بالنظر وكل واحد منهم باطل أما الأول فلان ذاته غير متصور
 بالبداهة بالاتفاق وأما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر إما بالحد أو بالرسم وكل
 منهم باطل أما الحد فلان ذاته تعالى غير قابل للتقدير لان الحد انما يكون للمركب
 والتركيب منتف عنه تعالى وأما الرسم فهو لا يقيد الحقيقة ويؤيد هذه الدعوى أنه
 لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقة تعالى حيث قال وما رب العالمين فان
 السؤال بما انما هو السؤال عن الحقيقة أجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته
 حيث قال رب السموات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين تسمعون أن حقيقة ذاته
 تعالى لا يمكن معرفتها وانما يمكن تمييز ذاته بآثاره الخارجية ومعنى قوله ان كنتم
 موقنين أي ان كنتم موقنين الاشياء بحقيقة فإنها علمت أن هذه الاجرام المحسوسة ممكنة
 لتركيبها وتغير أحوالها فلها سبب في واجب لذاته وشأن التسكعون الفلاسفة وأجابوا
 عن دليلهم بوجهين الأول منع المحار طريق معرفته تعالى في البداهة والنظر لحوال
 ان يعرف بالالهام وقضية النفس وتركتها عن الصفات الذميمة الثاني معارضة

الزامية وهي الحقيقة تعالى عند الفلاسفة هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم
بالبداهة والحق أن هذه المعارضة ليست بصواب لأن حقيقة تعالى عندهم
هو الوجود الخاص والوجود المعلوم عندهم هو الوجود المطلق العارض لوجوده
الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض كذا قاله الاصفاة في (الفضل الثاني
في التزيينات) وفيه نجمة مباحث (المبحث الاقل) ان حقيقة تعالى لا يتبدل غيره
أى لا يكون هو تعالى مشاركاله في تمام الماهية فالخالفه بينه وبين سائر الذات
لذاته المخصوصة لا لعارضه عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وأبي الحسن البصري
فإنهما قالوا الخالف بين كل موجودين إنما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك
الافى الامعاء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا قالوا هو تعالى منزله عن المثل
أى المشاركى في تمام الماهية والتد الذى هو المثل المتساوى الخالف تعالى عن ذلك
علوا كبيرا الثاني اثبات هذا المذهب الحق انه تعالى لو شارك غيره في الذات والحقيقة
لخالقه بالتعين لاقتضاء الاثنية ذلك فان المشاركى في تمام الماهية لا بد وأن يتضايفا
بتعين وتخصص حتى يتماز به هو يتمسا ويتعدد ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به
الاستياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما والتركيب يقتضى الاحتياج الى الاجزاء
والاحتياج يقتضى الامكان والامكان يشافى الوجوب الذاتى كذا فى شرح المواقف
قال قدماء المتكلمين وهم المستزلة ذاته تعالى وحقيقته تساوى سائر الذات وانما
يتماز عن سائر الذات بأحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة
هذا عند أبي علي الجبائي وأما عند أبي هاشم فإنه تعالى يتميز بها مائة من القوائم
بجاءة خامسة موجبة لهذه الاربعة وهي الالهية وقالوا لا يرد علينا قوة تعالى
ليس كمثل شئ لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في أخص الصفات دون
المشاركة في الذات والحقيقة وأحضر اعل كونه الذات مشتركة بين الواجب وغيره أن
ذاته تعالى تساوى سائر الذات في كونه ذاتا ذا المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر
عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذات فتكون ذاته مساوية لسائر الذات
واجب عنه بان المشترك مفهوم الذات أعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المفهوم
يجوز أن يكون أمرا عارضا للذات المخصوصة المتخالفة للحقائق اذ قد ثبت في شريم
هذا القرآن عنوان الموضوع أى مفهومه قد يكون عين حقيقة ما صدق عليه
وقد يصحكون جزء تلك الحقيقة وقد يكون عارضا لها فمن أين ثبت التماثل والاتحاد
في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان فهذه المغلطة منهم مفشوها عدم الفرق بين مفهوم
الموضوع الذى يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اسمى الذى
يسمى ذات الموضوع كذا فى شرح المواقف قال الفلاسفة ذاته تعالى وجوده المشترك
بين جميع الموجودات ويتماز عن غيره بقيد سلبى هو أن وجوده ليس برأى على ذاته

بل هو منه بخلق سائر الموجودات فان وجوده رآه على ما هيته وطلانه
 ظاهر لانه يلزم منه ان تكون حقيقة الواجب امرها طالبا لجميع امکاته تعالى
 عن ذلك علوا كبيرا كذا في المواقف وشرحه ثم قال صاحب المواقف ولم يتحقق هذا
 النقل منهم بل قد صرح القاري وابن سينا بخلافه فانهما قالوا لوجود المشتركين
 الواجب والممكن الذي هو الكون في الاعميان زائد على ماهيته بالضرورة وانما هذا
 الوجود المشترك مقارن لوجود خاص هو المبحث بانه هل هو زائد عارضا ماهية تعالى
 او ليس برآئد (المبحث الثاني) في نفي الجسمية عنه تعالى واقه تعالى ليس بجسم خلافا
 للجسمية فانهم قالوا انه تعالى جسم حقيقة واختلفوا في كيفية كافي شرح المواقف
 وليس في جهة خلافا لكرامية بفتح الكاف وتشديد الراء على ما في الصلوس وقيل
 بـ كسر الكاف وتقفيف الراء فيه مضم قالوا انه تعالى على العرش عارضا للصفة
 العلمانية وبه منهم قالوا بانه تعالى محاذ للعرش غير محاس له واستدلوا بانوار الالة
 المشعرة بالجسمية والجهة واجب عنه بان الالة النقلة لا تعارض القواطع
 العقلية النافية للجسمية والجهة بحيث لا يقبل التأويل وحينئذ ما نفرض علم تلك
 الالة النقلة الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على اسم
 الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وامان تأويل كما هو مذهب المأولين
 وقول من عطف قوة والراسخون في العلم على الله والتأويلات مدكورة في المطولات
 على وجه الاستقصاء (المبحث الثالث) في نفي اتحاده تعالى بغيره ونفي حلوله في غيره
 امان في الاتحاد فلانه لو اتحد الواجب تعالى بغيره فان بقياده الاتحاد موجودين
 فهم ابعد اثنان متعبران لا واحد وهو يناقض الاتحاد وان لم يتبقا موجودين لم يتعد الا انه
 حينئذ ان عدم ما يوجد ثالث فليس بتعدين وان عدم أحدهما وبقي الآخر لم يتحقق
 الاتحاد أيضا ثم ان الاتحاد وهو كون شيء واحد به شيء آخر هذا هو مفهومه
 الحقيقي كذا في الاصطفاي قال شارح المواقف في ذلك الموضوع في الموقف الثاني
 ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او يضم اليه شيء آخر
 انتهى وقول الاصطفاي هذا هو مفهومه الحقيقي اشهر بان للاتحاد مفهومين أحدهما
 مجازيا كانه اشارة الى ما قال شارح المواقف في ذلك الموضوع ايمان الاتحاد بطريق
 بطريق المجاز على معنيين آخرين الاول صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة
 أعني التغير كما يقال صار الماء هواء وصار الاسود ابيض في الاول زال حقيقة الماء
 بزوال صورته عن هيواله الى الهواء وفي الثاني زال صفة الاسود عن الموصوف
 وانصف الموصوف بصفة أخرى هي البيضاء والمعنى الثاني صيرورة شيء ما شيئا آخر
 بطريق التركيب أي بطريق انضمام شيء آخر له كما يقال صار التراب طينا بانضمام الماء
 اليه وتركب معه انتهى ومقصود المصنف في الاتحاد بالمعنى الحقيقي وان كان بالمعنيين

المجازين منفيًا عنه تعالى أيضا لكنهما جازان في غيره تعالى وادعى صاحب المواقف
 مداهنة بطلان الاتحاد بالعنف الحقيقي مطلقا أي سواء كان في الواجب تعالى
 أو في غيره وأما في محاولة تعالى في غيره فلان الحلول قيام موجد بوجود آخر على
 سبيل التبعية وهو يمنع عليه تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول من التصاري
 وجمع من المتصوفة أما التصاري فقد حكى عنهم أنهم قالوا بالاتحاد ذاته المتكلمة
 بالمسح وبحلول ذاته تعالى فيه وأما جمع من المتصوفة فقد حكى عنهم أنهم قالوا
 إذا انتهى العارف بنهاية مراتبه اتفت هويته وصار الموجد هو الله تعالى وحده
 وهذه المرتبة هي القناعة في التوحيد وهذا قول بالاتحاد وقالوا أيضا ان الله تعالى
 يعمل في العارفين فان أرادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان فسادهم وان أرادوا به
 معنى غيره فلا بد من تصويره أو لا حتى يمكن نفيه أو اثباته (المبحث الرابع) في نفي قيام
 الحادث بمعنى الوجود بعد العدم بذاته تعالى فتح قيامه بذاته تعالى بجهور العقلاء
 من أرباب الملل وغيرهم خلافا للكرامية كذا في شرح المواقف فالعلم والقدرة
 والارادة موجودة قديمة لا تتغير ولا تبدل خلافا للكرامية لجما من مذهبنا في صفات
 الله تعالى على ما في شرح المواقف انما هي ثلاثة أقسام الاول صفة حقيقة محضة
 رمة في كونها حقيقة أنها ليست باضافة ومعنى كونها محضة أنها خالصة من الاضافة
 أي لا يلحقها اضافة الى الخلق كالوجود والحياة والنسابة حقيقة ذات اضافة
 كالعلم والقدرة والارادة والثالث اضافة محضة ككونه تعالى مع المحال ولا يجوز
 التفسير في القسم الاول ويجوز في القسم الثالث وأما القسم الثاني فانه لا يجوز التفسير
 في نفس النسبة ويجوز في تعلقها واحتجبت الكرامية بانه تعالى متكلم بجميع بصير
 ولا يتصور هذه الامور الالوجود الخطاب والمسموع والبصر وهي حادثة فوجب
 حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى وأوجب بان الحادث تعلق تلك الصفات
 وهذه الامور المذكورة يتوقف عليها التعلق ولا يتوقف عليها نفس الصفة اذ الكلام
 متدنا بمعنى نفسه قائم بذاته تعالى ولا يتوقف على وجود الخطاب بل المتوقف
 على وجود الخطاب هو تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكرامة كذا في شرح
 المواقف أقول وهكذا احتجاجهم وجوابنا في سائر الصفات التي هي ذات اضافة
 كالقدرة والتكريم (المبحث الخامس) اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشئ
 من الامراض المحسوسة بالحواس الظاهرة والباطنة والطعم واللون والرائحة والالام سواء
 كان الالام حسيا أو عقليا وكذا اللذة الحسية ومائر الكيفيات النفسية من الحقد
 والحزن والخوف وانما هي قائماتها فانها كالماتعة المزاج المستلزم للترصيب المتنافي
 للوجوب الذاتي وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وجوزها الفلاسفة وقالوا ان من
 تصور كما لا فرح به ولا شك ان كماله تعالى اجل الكمالات فلا بد من أن يتلذذ به

وفي الاصطفاي والحق ان الله والالم من توابع المزاج ولا تنك في استصحاب المزاج
عليه تعالى فلا شك في استصحابهما أيضا (وفي مقام التنبيه مبحثان آخران نذكر في شرح
المراقب) المبحث الاول في انه تعالى ليس بجوهر ولا عرض (أما الجوهر فنقول انه
مسلوب عنه تعالى أما عند المتكلمين فلان الجوهر عندهم هو المصير بالذات والله
تعالى ليس بتعريف وأما عند الفلاسفة فلان الجوهر عندهم ماهية اذا وجدت في الاعميان
كانت لافي موضوع وهذا انما يتصور في وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس
ماهيته عندهم فلا يكون جوهر عندهم وأما العرض فلا يحتاج في وجوده
الى غلبة والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه (المبحث الثاني في انه تعالى ليس
في زمان) اتفق العقلاء على انه تعالى ليس بزمان أي ليس واقعا في الزمان أي ليس
مستدرا به في ذاته وفي صفاته لان الشئ انما يكون متعلقا بالزمان اذا كان متغيرا
أما عند الفلاسفة فلان الزمان عندهم مقدار امر متغير وهو حركة بتعدد الجواهر فما
ليس بتغير في ذاته وصفاته لا يتقدر بتقدرا امر متغير وأما ما كان متغيرا في شئ منها
فان كان تغيره تدريجيا فتغيره يتقدر بالزمان وان كان تغيره دفعا فتغيره واقع في الان
الذي هو ظرف الزمان فالانفرد أصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى متوازن
لزمان وحاصل مع حصوره وأما أنه زماني وآتي بمعنى انه واقع في أحدهما فلا وأما
عند المتكلمين فلان الزمان عندهم متعبد يقتدر به متعبد فلا يتصور في القديم الذي
ليس بمتعبد أصلا أن يتقدر بالمتعبد نعم وجوده تعالى مقارن بالمتعبدات مثل ما سبق
وليس يتقدر بها فاذا قلنا كان اقم موجودا في الازل وسيدون موجودا في الابد
وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة أي مقدر بها بل أردنا انه
مقارن لها من غير ان يتعلق بها كتعلق الرغبات واذا لم يكن سبحانه وتعالى زمانيا
لم يكن بالقياس اليه تعالى ماض وصال ومستقبل (الفصل الثاني في التوحيد)
استحب الفلاسفة على ان واجب الوجود واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته
تعالى فلو شارك في وجوب الوجود غيره لمكان مشار كلة في ذاته فيتنازع من الغير
بالتعين فيكون الواجب تعالى حاشد مركبا من الوجوب والتعين وكل مركب
يحتاج الى اجزاء والجزء صغير المركب وكل يحتاج الى التفسير يمكن وهذا يشاء على مذهبهم
من أن وجوب الوجود عين الذات وهو ممنوع لانه عدى ككما سبق فلا يلزم
من انضمامه الى شئ آخر التركيب أقول اعلم انه لا يلزم من منع الدليل منع الحق
وهو هذا التوحيد اذ الدليل ملزم للاحق ولا يلزم من فساد الملزم فساد اللازم
واجب المتكلمون على نفي الالهين بدهان التناقض المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسد ما توحيه انه لو أمكن الهان لا يمكن بينهما التنازع بان يريد أحدهما
حركة جسم في وقت معين والاخر سكونه في ذلك الوقت والتسالي وهو امكان التنازع

باطل والمزوم مثله أما بيان الملازمة فلان الحركة والسكون كل منهما أمر يمكن
 في نفسه وصحة ذلك لا تتعلق بالإرادة لكل منهما أمر يمكن إذ لا تضاد بين الإرادتين بل بين
 المرادين وهو ظاهر وأما بيان بطلان الثاني فلان القاطع باطل لانه حينئذ إما أن يحصل
 مرادهما فيجتمع الضدان وإما أن لا يحصل مراد كل منهما وهو محال لان الجسم
 لا يخلو عن الحركة والسكون معاً مع انه يلزم أيضاً جهزهما حينئذ وإما أن يحصل
 مراد احدهما دون الآخر فيلزم جهز الآخر فإذا كان القاطع باطلاً كان امكانه باطلاً
 أيضاً لان امكان المحال محال أيضاً ويحوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية
 مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان العلم بصحة الدلائل النقلية لا يتوقف على العلم
 بأن الله واحد حتى يلزم الدور بل العلم بصحة الدلائل النقلية يتوقف على العلم بصدق
 الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على دلالة المجيزة على صدقه لا على التوحيد
 فلا يلزم الدور قال في شرح المواقف واعلم انه لا يخفى ان في مسئلة التوحيد الاثنوية
 دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان
 بصفات الالهية وان أطلقوا عليها اسم الالهية بل اتخذوها على انها غائب عن الانبياء
 أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها
 الى ما هو الله حقيقة بان تشفع لهم وأما الثنوية فالمناوذة والديما ينتمى منهم قالوا
 فاعلم الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر والجوس منهم ذهبوا الى ان
 فاعل الخير هو بزدان وفاعل الشر هو أهرمن ويعنون بزدان ملكا وأهرمن شيطانا
 فأنهم الله (الباب الثاني في صفاته الثبوتية) وفيه مقدمة زدتها من شرح المواقف
 وفصلان المقدمة في أن الله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم يعلم
 قادر بقدرته من يد بإرادة جميع شيء بصير يصير حتى بحياة وذهب اليه الاشاعرة
 واستدلوا على زيادة الصفات بأنه لو كان العلم بنفس الذات والقدره أيضاً بنفس الذات
 كما ذهب اليه المخالفون لكان العلم بنفس القدرة وهو ضروري البطلان وكذا الحال
 في باقي الصفات وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والتسعة الى نفي الصفات القديمة الزائدة
 على الذات وقالوا هو تعالى عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات فهم يقولون ان
 صفاته تعالى عين ذاته فان قلت كيف يصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع بدهة
 تغير الصفة والموصوف قلت ليس معنى ما ذكره أن هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان
 مع على معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معاً مثلاً ليست
 ذاتك حكاية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في الانكشاف الى صفة تقوم به بل الله هو ذات
 بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الاشياء الى صفة تقوم به بل الله هو ذات
 بأمره كما كشفه عليه تعالى لاجل ذاته وذاته به هذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال
 في سائر الصفات ومرجع كل ما ذكرهم اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وغاياتها

من الذات وسددها أقول إذا كان مرادهم من كون الصفة عين الذات وهو ما ذكرنا
لا يحصل استدلال الاشاعة بقولهم لو كان العلم نفس الذات الخ اذ لا يلزم على هذا
التصديق كون العلم نفس القدرة بل كون مبدئها واحدا والاشاعة قالوا صفاته تعالى
ليست عين ذاته ولا غيره فان قلت هذا نقي للتعيين قلت لم يريدوا بالغيرية انتفاء الصفة
بل أرادوا بها معنى آخر من انتفاء الصفة وهو امكان الانفكاك الحق قواهم لا غيره
لا يمكن انفكاك صفاته من ذاته وذلك بان تكون صفاته ازيلية اذ لو كانت حادثية كما زعمت
السكرامية لا يمكن انفكاك الذات عنها فاحصل مذهب الاشاعة أن صفاته تعالى
قدية يمكنه في انفسها واجبة لذاته تعالى بمعنى أن صفاته مستندة الى ذاته بالاجباب
لا بطريق الاختيار فهو تعالى موجب في صفاته مختار في افعاله بعض ما ذكرته
. أخوذ من شرح العقائد للشفا زاني استدلت الفلاسفة بأنه لو قامت الصفات بذاته
تعالى لمكان ذاته مقتضيا لها فيكون ذاته تعالى قابلا لوعلاها وهو محال
وأجيب بمنع الاستحالة واستدلت المعتزلة والشيعة بأنه لو كان الواجب صفات
موجودة قائمة بذاته فاما حادثه فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى أو ستخرج عنها
في الازل واما قدية فيلزم تعدد القدماء والنصارى كقوت ثبات ثلاثة من القدماء
وهي الوجود والعلم والنجابة وجوهها الالهي والابن وروح القدس فاختلن جميع أثبت
الاكثر والجواب أن اكفار النصارى لا ثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا زعموا
انتقال العلم الى بدن عيسى عليه السلام والاشاعة لا يقولون كذلك بل يقولون بذات
وصفات قائمتها قال الخبائي ومن غاية جهلهم أي النصارى جعلوا الذات الواحدة
ثلاث صفات وقالوا انه جوهر واحد ثلاثة أقاليم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه
وبالاقنوم المصفى وقال الدواني واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست
من الاصول التي تتعلق بها كغير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء أنه قال
عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادتها أو امثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن أسنده
الى غير المكشف فالمراد به هو ما كان قابلا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى
بأسافي اعتقاد أحد طرفي النقي والاثبات في هذه المسئلة الى هنا كلام الدواني
(الفصل الاول) في الصفات التي تتوقف عليها افعاله تعالى وفيه أربعة مباحث
(المبحث الاول) في القدرة قال في شرح المواهب انه تعالى قادر على كل شيء منه ايجاد
العالم وترصده فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وإلى
هذا ذهب المبينون كاهم وأما الفلاسفة فانهم قالوا بعباده فاعلم على النظام الواقع
من لوازم ذاته متمنع خلقه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انها نقصان
واقتضوا له الاجباب زعمانهم انه السكال التام وأما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متعلق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة ذهبوا الى

ان مشيئة الفعل الذي هو الفعيل والجود لازمة لذاته كزوم الصلح وسائر الصفات
 الكسالية فيستحيل الانشكال بينه تعالى وبين الفعل لمقدم الشرطية الاولى واجب
 صدقه ومقتضى الثانية منفع الصدق لكن الشرطين صادقتان في حق الباري تعالى
 انتهى أقول وذلك لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها دليل المتكلمين
 هو أنه تعالى لو كان موجبا بالذات لم يقدم الحادث والتالي باطل بالبداهة وأما بيان
 الملازمة فهو أن أثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط
 حادث فلا يلزم النقص عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث أثر الموجب القديم
 أيضا فيتوقف هو أيضا على شرط آخر حادث وجبته يلزم التسلسل في الشروط
 الحادثة متعاقبة أو مجتمعة وكلاهما محالان أقول لعل هذا دليل تحقيق بناء على اسناد
 جميع الاشياء اليه تعالى على ما هو الحق وذهب اليه الاشاعرة وأما الحكماء فهم يمتنعون
 ملازمة هذا الدليل يشاء على انهم لا يسندون اليه تعالى الا العقل الاول ويقولون
 بقدمه واحتجب الفلاسفة على ايجابه تعالى بانه تعالى ان يستجمع جميع ما لا يد منه
 في المؤثرية وتوجب الاثر لكن المقدم - حق وبيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود
 المؤثر المستجمع للشرائط يكون ذلك الاثر محكما واذا كان محكما يكون فعله تارة وتركه أخرى
 ترجيحاً بلا مرجح وهو باطل ببيان حقيقة المقدم انه تعالى ان لم يستجمع جميع ما لا يد
 منه في المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لا امتناع الشرط عند عدم الشرط والتالي
 باطل واجيب أولا بجمع الملازمة ومنع دليلها الذي هو بطلان الترجيع بلا مرجح
 في ذات الاثر مستند بان القادير يرجح أحد مقدوريه على الآخر بإرادته من غير ترجيح
 أحدهما على الآخر الا ترى أن الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه على
 الآخر واجيب ثانيا بجمع حجية المقدم ومنع لزوم امتناع الاثر مستندا بأنه يجوز ان
 يستجمع المؤثر شرائط القدرة للفعل والتارك فلا يمتنع الفعل عنه ولا يستجمع شرائط
 الفعل بان لم يوجد له تعلق الارادة في الازل فلا يجب الفعل (فرع) قدرته تعالى تم
 جميع الممكنات والدليل عليه أن مقتضى لقدرته هو الذات والمصحح للمقدورية هو
 الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات المعدومة على السواء فاذا ثبت قدرته على
 بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال يشاء على ما ذهب اليه أهل الحق من أن المعدوم
 ليس بشئ وانما هو نقي محض لا امتياز فيه أصلا فلا يتصور فيه اختلاف في نسبة
 الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه ثبت أن نسبة الذات الى جميع الممكنات
 المعدومة على السواء ولما كان المعدوم الممكن شأنا تابعا عند المعتزلة لبارئ فاعدهم
 أن تكون خصوصية بعض المعدومات الشابتة بالتميزة مانعة من تعلق القدرة به كذا
 في شرح المواقف وأما تقرير أقوال المخالفين في هذه المسئلة وهي عموم القدرة فهو أن
 الفلاسفة قالوا انه تعالى واحد لا يدر عنه الا الواحد وهو العقل الاول والكبرى

باطله قديمين بطلانهم في مواضع لا تخصي وقال المتصوفون مدبر هذا العالم هو الافلاك
 والكواكب لما شاهد من أن تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات احوال الافلاك
 والكواكب واجيب بان الدوران لا يقطع بعطية المدار الذي انقلب العطية عن
 الدوران في المضافين فان كلام من المضافين كالأبوة والبنوة مقرب على الاخر وجودا
 وعدمه مع أن أحدهما ليس بعلة للأخر فتغيرات الافلاك والكواكب وضعها الله
 تعالى علامات خلق الاحوال المتغيرة وغالت التوبة والجحوس انه تعالى لا يقدر على
 الشر والاحسان شريرا واجيب بانه ان عديم بالشرير خالق الشر فيلزم الثاني فانه
 تعالى خالق الخير والشر وانما لا يطلق عليه فقط الشر برأى عدم ايقاظ الشرع واسماه
 الله تعالى توقيفية ولان الشرير يوهم أن غالب أفعاله شر وليس كذلك وان
 عديم بمعنى آخر فينبوه وقال النظام ومتبعوه انه تعالى لا يشدر على الفعل القبيح
 لأن فعل القبيح مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما تنص يجب تزييه تعالى
 عنه والجواب انه لا يقع بالنسبة اليه تعالى فان الكل ما كماله فلا ينصرف فيه على
 أي وجهه أراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه تعالى فغايتة عدم الفعل بوجوده
 الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه وقال البطني ومتبعوه انه تعالى
 لا يقدر على مثل فعل العبد أي مقدوره لان مقدور العبد اطاعة مشقة على مصلحة
 أو مفسدة مستغلة على مفسدة أو منفعة مثال عدم ما والكل محال على الله تعالى والجواب
 أن ما ذكره من صفات الافعال اعتبارات تعرض للعدم على بالنسبة المتماثل
 قصدنا وداعينا وأما فعله تعالى فخره عن هذه الاعتبارات بخلاف ان يصدر عنه تعالى
 مثل فعل العبد بخلاف هذه الاعتبارات وقال الجبائي وابنه أبو هاشم ان الله
 تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد والاول أراد
 تعالى ذكره العبد لم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف والجواب أن كراهة العبد
 انما يستلزم أن لا وقوع اذا لم يتعلق بالفعل ارادة أخرى مستغلة (المبحث الثاني)
 في انه تعالى عالم ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى مختار فيمنع توجيه قصده
 الى ما ليس بمعلوم والثاني أن علمه تعالى ظاهر لمن تأمل في احوال المخلوقات من
 العلويات والسفليات وأشكال النباتات سيما من تأمل في الحيوانات وفيما عادت اليه
 لمصالحها ومعاشها وفيما أعطيت من الالات المناسبة لها وهي متفرعان الاول
 انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي أي عالم بالكليات على الوجه الكلي والجزئيات على
 الوجه الجزئي لان الواجب له الملية تعالى ذاته ونسبة ذاته الى شكل المعلومات
 على السواء فلما أوجب ذاته تعالى كونه عالما ببعضها أوجب كونه عالما بالباقي فالت
 الخلافة انه تعالى بعلم الجزئيات بوجه كلي مثل ان يعقل أن كذا فاعرض عند
 حصول القدر في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول

أحاطة بأنه وقع وألم يقع وإن كان معقولا له على الوجه الأول لأن هذا ادراكي آخر جزئي
 يحدث عند حدوث المدرك ونزول مع زواله وذلك الإدراك الأول يكون ثابتا لا يتحرك.
 احتجبت الفلاسفة بأنه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير كالو علم كون زيد
 في الدار الآن فحدث تغير المعلوم أي عند خروج زيد من الدار يبقى العلم الأول لازم
 الجهل وإن لم يبق العلم الأول يلزم التغير في صفاته وأوجب بأنه عند تغير المعلوم لا يتغير
 العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل بل تغير إضافة الصفة الحقيقية وتعلقها
 فلا يلزم التغير في الصفة الحقيقية بل في التعلق أقول والمسلمون يقولون أيضا بعلمه
 تعالى بالجزئيات بالوجه الكلّي أيضا فالجزئيات معلومة له تعالى بوجهين إذ كل
 جزئي فله وجه كلّي (الفرع الثاني) أنه تعالى عالم بمغايير لذاته فلا يجهل بهور المعزلة
 وكذا قدرته لتأني البهامة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا أنه عالم قادر وأيضا علمه
 تعالى أما إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها أبو علي الجبائي وإياه
 يوهى شمس عالمية أو صفة تقتضي تلك الإضافة وهو مذهب أكثر أصحابنا الأشاعرة
 وأصول المعلومات الشائعة بأنفسها وهي المثل الأفلاطونية فإن افلاطون ذهب إلى
 أن لكل معلوم متلا في الخارج قائما بنفسه إذا التفتت إليه النفس أدركته أو صور
 المعلومات الشائعة بذاته تعالى كما هو مذهب ابن سينا ومن تابعه وأما كما كان فهو غير
 ذاته (المبحث الثالث) في الحياة اتفق جمهور العلماء على أنه تعالى حيّ تكلمهم اختلفوا
 في معنى كونه حيا فذهب الفلاسفة وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن حياته
 تعالى عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقُدرة وذهب الباكون إلى أن الحياة عبارة
 عن صفة تقتضي هذه الصفة (المبحث الرابع) في إرادته تعالى اتفق الجمهور على أنه
 تعالى مريد وتارة في معنى الإرادة فقال الفلاسفة إرادته تعالى نفس علمه بوجه
 النظام الكامل ويسمونه عناية وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة ومنهم
 صاحب المنهاج إرادته تعالى هو علمه ينفع في الفعل فهو داع إلى الإيجاد
 وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه أن خلقه أو اعتقاده ينفع في الفعل فوجب الفعل
 ويسميه أبو الحسين بالداعية وقال الحسين الجار كونه تعالى مريدا أمر عديم هو عدم
 كونه مكرها ومقاربا وقال الكعبي إرادته تعالى في فعل نفسه علمه بما فيه من المصلحة
 وفي فعل غيره الأمر به وقال أصحابنا وأبو علي الجبائي وإياه أبو هاشم والقاضي عبد
 الجبار إنها صفة زائدة على ذاته تعالى مغايرة للعلم والقُدرة مرجحة لبعض مقدوراته
 على بعض لتأني تخصيص أحد الضدين بالوقوع لا بد له من مرجح وهو ليس بنفس
 القدرة لأن نسبة القدرة إلى الضدين على السواء ولا العلم لأن العلم تابع للمعلوم أي العلم
 بوقوع شيء في وقت معين تابع لكون ذلك الشيء بحيث يقع فيه لأنه ظله وحكاية عنه
 فلا يكون الوقوع تبعا للعلم والالزام الدور فلا بد من شيء آخر صالح لتخصيصه وهو

الإرادة (فرع) ارادته تعالى غير محدثة وقاطات المعتزلة ارادته تعالى قاطعة بذاتها
 أي بذات الارادة حادثة لا في محل وقالت الكرامية هي صفة حادثة يختلفها الله تعالى
 في ذاته تعالى لثبات وجود كل محدث موقوف على تعلقه ارادة فلو كانت ارادته حادثة
 احتاجت الى ارادة أخرى ولزم التسلسل (الفصل الثاني في سائر الصفات) أي في صفات
 ذنوبه تعالى ما عدا صفاته تعالى وفيه مسنة مباحث (المبحث الاول) في السمع والبصر
 اتفق المسلمون على أنه تعالى جميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة
 والكعبي وأبو الحسين البصري عبارة عن علم بالمسوعات والمبصرات وقال الجهور
 من أعمامة سوا من المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسوعات
 والمبصرات لانه قد دلت الحجج السقيمة على انه جميع بصير ولهذا السمع والبصر
 ليس بحقيقة العلم بالمسوعات والمبصرات وصرف الالتفات الحقيقية الى الجاهل
 لا يجوز الا عند المعارض وليس في العقل ما يصرف الى السدعية من طواجرها
 فيجب الاقاربها واذا كان جميعا بصيرا يكون عالما أيضا بالمسوعات والمبصرات كما هي
 متعلق علمه تعالى فهي متعلق بجميعه وبصره وهما صفتان قديمتان لعدم المتصف
 بهما لا دلالة للمسوعات والمبصرات قال في شرح المواقف والاولى أن يشك لما ورد
 العقل بهما امتيازات وعرفنا أنها لا يكونان بالاعتبار المبروتين والعرف بهما عدم
 لوقوف على حقيقةهما (المبحث الثاني في أنه تعالى حكيم) والدليل عليه اجماع
 الانبياء عليهم السلام وهذا اجماع من الانبياء ثبت بالتواتر والمسلمون بعده اتفاقهم
 على اثبات الكلام له تعالى اختلفوا في معناه فذهب الشاعرة الى أن كلامه تعالى
 ليس بحرف ولا صوت بل هو المعنى القديم القائم بنفسه تعالى أي بذاته المعبر عنه
 بالعبارة المتلفعة وهذه الحسابة الى أن كلامه تعالى حرف وصوت ويومان
 بذاته تعالى وأنه قديم وقد يالقول في قدمه حتى قال بعضهم ههنا الجدل والاختلاف
 فديمان فخر لا عن المصنف وذهب المعتزلة الى أن كلامه تعالى أصوات وحروف
 ليست بقاطعة بذاته تعالى بل يختلفها الله تعالى في غيره كالتلويح المهنوظ أو جهريل
 أو الهمس فهو حادث وذهب الكرامية الى أن كلامه تعالى حرف وصوت يشوبان
 بذاته تعالى وهو حادث فاتفق الفريقان القول في قدم الكلام والاختلاف في حدونه
 ولذلك قال في شرح المواقف ان في بحث الكلام لا مقياسية منه رتبين أحدهما
 أن كلامه تعالى صفة وكل ما هو صفة له تعالى فهو قديم فذلكم تعالى قديم
 وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وهي الحروف
 والاصوات وكل ما هو كذلك فهو حادث فذلكم تعالى حادث فترى المسلمون الى
 أربع فرق ففرقتان منهم وهم الشاعرة والحسابة ذهبوا الى صحة القياس الاول ولما
 زعموا دفع معارضة القياس الثاني قد دلت الاشاعة في صفاته أي صفري القياس

الثاني وقد دعت لمساواة في كبراء وفرقتان أخريان وهما المعتزلة والكرامية ذهبوا
 الى صحة القياس الثاني ولما لم يقدح معارضة القياس الاول قد دعت المعتزلة
 في صفراء والكرامية في كبراء قال شارح المواقف وأعلم ان المصنف يريد صاحب
 المواقف معارضة في تحقيق كلام الله تعالى وبحصوله بأن لفظ المعنى يطلق تارة على
 مدلول اللفظ وتارة أخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الأشعري لما قال كلامه
 تعالى هو المعنى النفسى فهم أصحابه منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم
 عنده وأما العبارات فاعلم ان كلاً ما يجازى الله لا لها على ما هو ~~كلام~~ حقيقى حتى
 صرحوا بان الالتفات حادثة على مذهبه وأنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهو أى الذى
 فهموه ومن كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسد كعدم اكفاره من أنكر كلامية ما بين دفتى
 المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه ~~كلام~~ الله تعالى حقيقة وكعدم طلب
 المعارضة لكلام الله تعالى الحقيقى وكعدم كون المقروء والمفروق كلامه تعالى حقيقة
 فوجب على لفظ المعنى في قول الشيخ كلام الله تعالى هو المعنى النفسى على الاحتمال
 الثاني وهو الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى
 جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء باللسن محفوظ فى الصدور
 وهو غير ~~متأثر~~ متأثر بالقرأة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ
 مترتبة متعاقبة فكيف تكون قديمة بقروا به أن ذلك الترتيب انما هو فى اللفظ بسبب
 عدم مساعدة الآلة والتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب جعلها على حدوث
 التلفظ دون حدوث المقفوظ جسا بين الالهة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفاً
 لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل تعرف حقيقة انتهى ما قاله شارح المواقف
 نقلاً عن المصنف ثم قال الشارح ولا شبهة فى ان ما ذكره المصنف أقرب الى الاحكام
 الظاهرة المنسوبة الى قواعد الله أقول والخامس ان كلامه تعالى هو العبارات
 المنظومة كما هو مذهب السلف على ما صرح به فى أوائل شرح المواقف ثم ان كلامه
 تعالى مشاير لعله وارادته لانه قد يخالفه ما فانه تعالى أمر بالهيب بالايمن مع علمه
 بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما يخالف علمه قال المصنف والاطناب فى ذلك
 أى فى الكلام كما اطلب فيه الآخرون قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محبوب
 من نظر العقول (فرع) خبر الله صدق لان ~~المذهب~~ المذهب نقص والنقص على الله محال
 (المبحث الثالث فى البقاء) أثبتته الشيخ أبو الحسن الأشعري واتباعه وجهوه ومعتزلة
 بغداد وهو صفة وجودية زائدة على الوجود ويفسرونه أى البقاء تارة باستمرار
 الوجود وتارة بانه معنى زائد يعطى به الوجود فى الزمان الثانى كذا فى شرح المواقف
 وقالوا ان البقاء غير الوجود فى الزمان الثانى واستدلوا على ~~كون~~ كون البقاء شيئاً
 موجوداً زائداً على الوجود بان الوجود فى الحوادث قد يتحقق بدون البقاء كما فى أقول

الحدوث ثم يعرض الوجود صفة على البقاء والمثبت كونه البقاء وجوداً دائماً على
 الوجود في الحوادث يقاس عليه بقاء الواجب تعالى أقول وأنت تعلم أن دليلهم
 انقضاء على كونه البقاء أمراً مغايراً للوجود يدلالة الانقضاء لا يدل على كونه
 شيئاً موجوداً الذي يجوز أن يكون أمراً معنوياً غير موجود في الخارج إذا حكم من
 أمر معنوي يعرض لشيء بعد أن لم يكن كما ثبت في تعالى عيته لا عالم بعد أن لم يكن
 مع أن المعية أمر معنوي بالاتفاق ونفي حصول البقاء صفة موجودة زائدة على
 الوجود القاضى أبو بكر وأمام الحرمين والامام الرازي وجهه ووجه البصرة وقالوا
 البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه كذا في شرح المواظف
 ولعل مرادهم أن البقاء هو كون الوجود في الزمان انتهى وهذا لا يكون أمراً اعتبارياً
 ولا بعد الأمر الاعتباري زائداً في الخارج على الأمر المتصف به وإن كان مغايراً له
 في التعقل لعدم المغايرة في الخارج إذا المغايرة في الخارج تنوقف على وجود
 المتغايرين في الخارج فمرادهم من الريادة المنفية الزيادة في الخارج وأما الزيادة
 في التعقل فلا دليل إلى انكارها ثم أقول مراد الفريق الثاني من البقاء في قولهم
 البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني هو بقاء الحوادث وأما بقاء الواجب تعالى
 فهو على ما سبقه المصنف بمعنى امتناع عدمه حال المصنف في تحقيق هذه المسئلة
 اعلم أن المعتقد من بقاء البارئ تعالى امتناع عدمه والمعتدل من بقاء الحوادث مقارنه
 وجودها لا أكثر من زمان واحد وقد عرفت أن الامتناع ومقارنه كل مان من المعاني
 العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريق الثاني على نفي وجود
 البقاء في الخارج بأن البقاء لو كان موجوداً في الخارج لكان باقياً بقاء موجود
 في الخارج ولزم التسلسل في الأمور الموجودة في الخارج (بحث آخر القدم) زنه
 من شرح المواظف اتفاق الجمهور على أنه تعالى قديم بنفسه لا يقدم وجودي زائده على
 ذاته قال ابن سعيد من الأشاعرة أنه تعالى قديم يقدم وجودي زائده على ذاته ودليله
 على كونه صفة موجودة مثل ما مر من دليل الأشعرى في انبعاثه وتصوره هنا أن يقال
 القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا تقاطع عليه الزمن والجسم لا يوصف بهذا
 القديم أقل زمان حدوثه بل بعده فقد يجدد له القدم بعدم ما لم يكن يكون
 موجوداً زائداً على الذات والوجود ولا يقاس عليه القدم الذي هو التقدم بلا نهاية
 ولا يخفى أن قدمه تعالى أنه لا أول له وهو فهو مطلق ليس بوجود في الخارج
 (المبحث الرابع في صفات آخر) انتهى الشيخ أبو الحسن الأشعرى وهي الاستواء أقوله
 تعالى الرحمن على العرش استوى واليد مقولة تعالى يده الله فرق أيدهم والوجه أقوله
 تعالى ويروى وجه ربك والعين لقوله تعالى واتصع على عيني والماقون أولوا الطواجر
 الواردة بدخسرها فإنا المراد بالاستواء استيلاء حال في الكشف الاستواء

الاعتدال والاعتقالية يقال استوى العود وغيره اذا غام واعتدل أقول ولما يمكن
 جله على حقيقته في حقه تعالى قال الشيخ انه صفة بلا كيف وأقوله السابقون
 بالاعتقالية هو اليد بالقدرة والوجه بالوجود والعين بالبصر قال المصنف والاولى اتباع
 السابق في الايمان بمثل هذه الاشياء وروى عملها الى الله تعالى بعد نفي ما يقتضي التشبيه
 والتجسيم منه تعالى أقول ان حاصل الرد اليه تعالى التوقف عن الحكم بانها صفات
 زائدة على الذات غير الصفات المذكورة أو موقوفة بما ذكره ولكن المفهوم صريحاً من
 شرح المواضع أن مذهب السلف في اليد والوجه أنهم مضافان زائدتان على الذات
 وحسب سائر الصفات وهو مذهب الاشعرى (بحث آخر) زوده من شرح المواضع
 قبل الجنب في قوله تعالى يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله صفة زائدة وقيل المراد
 في أمر الله أو أراد الجنب أي الحرم وتأويل الاصباح في قوله عليه السلام ان قلب
 المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن كئاً ويل البد وأما الذين في قوله تعالى والسجرات
 مطويات بحسبه فتأويله بالقدرة السابعة ظاهراً وأما ما ورد في الاحاديث أنه تعالى
 خلقه حتى بدت نواجذه ففتح جله على حقيقته فقبل هو ضحك لا كضحك وقيل
 مؤول بظهوره بناشير الجنة ويدق النواجذ عبارة عن ظهوره كنهه ما كان متوقفاً
 منه قال في شرح المواضع ومن كان له راسخ قدم في علم البيان حل أكثر ما ذكر من
 الآيات والاحاديث المتشابهة على التخييل والتصوير وبعضها على الكتابة وبعضها على
 الجوارير اعمى بالخرقة المعنى ونحوه وبجانبها ما يوجب ركاضه فغلبك
 بالتأمل فيها وجعلها على ما يليق بها انتهى (المبحث الخامس) في التكوين قال بعض
 الحنفية منهم أبو منصور الماتريدي التكوين صفة قديمة زائدة على السبع المشهورة
 أخذ بقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون فقد جعل الله قوله للنهي
 كن مقدماً على كونه الحوادث أعمى وجوده والمراد بأن يقول له كن يتعلق التكوين
 ومعنى التكوين مبدأ اخراج المعدم من العدم الى الوجود فاذا تعلق التكوين
 بالحياة يسبح احياء وبالوفاة امانة وبالصوره تصويراً وبالزينة يقال في غير ذلك
 وصرح الكل الى التكوين وانما تعدد هذه الاسماء بتعدد التعلمات أقول فظهر
 أن الشيخ إنما تصور بوقول قول كن يتعلق التكوين فالعنى انما امره اذا اراد
 شيئاً أن يتعلق به ~~تكونه~~ فيكون والمحققون من المتكلمين على أن التكوين
 من الاضافات والاعتبارات العقلية وتظهر كون الصانع تعالى قبل كل شيء ووجهه
 بعده وبعده كروا بالاستسناد وبعده التناقض والتكوين تعلق القدرة والارادة بالاشياء
 وقالوا ليس انما يقوم على أن للخلق والتزيين والامانة والاحياء وغيرهما مبدءاً
 حاصل في الازل ولا يدل على أن ذلك المبدء أحصاه أخرى سوى القدرة والارادة
 فان قلت القدرة تسببت الى وجود المتكّن وعدمه على السواء صالحة ~~لله~~ ونها

مبدأ الكل من الجانبين فكيف يترجح كونهما مبدأ لأحد الجانبين قلت نعم لكن
 مع انضمام الارادة يقتضيه أحد الجانبين حال الاصطفاء والحق أن القدرة والارادة
 مجموعتين هما اللتان تتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة الى اثبات مسقة أخرى تسمى
 بالتكوين وقالوا أى مشبوه التكوين ان التكوين غير القدرة لان القدرة أثرها خاصة
 الشيء أى امكانه والجملة لا تستلزم التكوين أى الوجود فلا يكون التكوين أثر للقدرة
 بل أثر للتكوين فنثبت المفارقة بينهما واجيب بان أثر القدرة التكوين لا الامكان لان
 الامكان مقتضى ذات الممكن وما كان ذاتيا لشيء لا يكون غير الغير ولان الامكان
 علمه التكون الشيء مقدورا فيقال هذا مقدور لانه يمكن وذلك غير مقدور لانه واجب
 أو مجتمع فنثبت ان الامكان باعتبار مقدما على تعلق القدرة فلا يكون أثر للقدرة
 فانما تؤثر القدرة في التكون غاية ما في السبب ان تأثير القدرة مشروط بتعلق الارادة
 والحاصل أن كلامنا من الفعل والتعلل يصلح أثر للقدرة وبهذا جرح صدور احداهما بعينه الى
 شخص هو تعلق الارادة بذلك فلا حاجة الى مبدأ غير القدرة (المبحث السادس)
 في أنه تعالى يصح أن يرى في الآخرة بمعنى أنه يتكشف لعباده المؤمنين انكشاف البدر
 المرفى خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرفى في العين واتصال شعاع خارج
 من العين الى المرفى وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكراهية فانهم يجوزوا رؤيته
 تعالى بالمرأى لوجهة لا اعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمعتزلة وانهم تعالى منزّه
 عن الجهة والمكان واستدل أصحابنا على جواز الرؤية بسؤال موسى عليه السلام
 الرؤية فلو كانت الرؤية محالا كان سؤالا جهلا أو عينا وبأن الله تعالى على الرؤية على
 استقرار الجبل وهو أمر ممكن فكذلك المعلق به واستدل مشكرو الرؤية بقوله تعالى
 لا تدركه الابصار بقوله تعالى لن تراني لموسى واجيب عن الاول بالانسان
 ان المراد هجوم السلب وهو السلب الكلي اذ يجوز ان يراد سلب العموم وهو ما سماه
 المنطقيون رفع اللابحجاب الكلي ولو سلم عموم السلب فلم لا يجوز ان يراد في الرؤية
 على سبيل الاطالة لان في الرؤية مطلقا واجيب عن الثاني بأن لنا حجة كثيرة
 لا للتأيد واستدل أصحابنا على وقوع الرؤية بالفعل في الآخرة بقوله عليه السلام
 سترون ربكم قال شيوخ الواقف وهل يجوز ان يرى في المنام فقل لا وقيل نعم والحق
 أنه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة (الباب الثالث في أفعاله تعالى)
 وفيه ست مسائل المسئلة الاولى في أفعال العباد فان النبي أبو الحسن الأشعري
 ان أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تأثير لقدرة العبد أصلا
 لا في ذات الفعل ولا في صفاته مشل كونه طاعة أو معصية بل الله تعالى أجزى عاقبه
 بان العبد اذا عمى عزمه على الفعل أن يخلق الله تعالى قدرة ذات الفعل ويخلق الفعل
 أيضا مع القدرة لان الاستطاعة أى القدرة مع الفعل عند الاشاعرة فصرف الارادة

جعلها متعلقة بالفعل فإذا صرف العبد ارادته لفعل يصير ذلك المصروف سببا لصرف
 قدرته لذلك الفعل كذا يفهم من كلمات الخبائي فظهر منه أن صرف القدرة ارادته
 لفعل لم تقع في العبد ابتداء بل كان صرف العبد ارادته سببا لذلك وظهر منه أيضا أن
 فعل العبد مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد لأن كسب العبد هو تعميم عزمه على
 الفعل وهو جعل ارادته متعلقة به أي بالفعل على ما هو المفهوم صريحا من كلمات
 الاصفهاني وقال شارح المواقف المراد بكسب العبد الفعل مقارنة لقدرة ارادته
 من غير أن يكون هناك منه تأثير مدخل في وجود الفعل سوى كونه محلا لهذا
 منافع ظاهر المفاهيم من الاصفهاني تأمل وفي هذه المسئلة أقوال آخر تقريرها على
 ما قال الخبائي أن المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد أصلا
 وهو مذهب الجبرية فانهم قالوا لا قدرة للعبد أصلا لا بطريق التأثير ولا بطريق
 الكسب بل العبد بمنزلة الجهادات المتحركة بالقواسر ولعلهم أرادوا بقولهم ولا بطريق
 الكسب لا بطريق المقارنة أي ليس للعبد قدرة مقارنة بالفعل بلا تأثير أيضا
 لأن معنى الكسب على ما في شرح المواقف مقارنة فعل العبد لقدرة ارادته من غير
 أن يكون هناك منه تأثير من العبد كما سبق أو المؤثر قدرة الله تعالى بمقارنة قدرة العبد
 بلا تأثير بل أجرى عادته تعالى على خلق قدرة الفعل في العبد مع خلق الفعل عند
 صرف العبد ارادته بالفعل وهو مذهب الاشعري أو المؤثر قدرة العبد فقط بلا إيجاب
 بل باختياره وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالإيجاب وامتناع التصف وهو مذهب
 الفلاسفة وامام الحرمين مشاوي الحسين البصري من المعتزلة فانهم قالوا إن الله
 تعالى يوجد في العبد قدرة إذا توافرت حصول الشرائط وارتفاع الموانع ثم إن تلك
 القدرة توجب الفعل كذا في شرح المواقف ولعل من شرائط إيجابها
 ارادة العبد بالفعل أو المؤثر بجميع القدرتين على أن يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب
 الاستاذ وهو جوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد أو على أن تؤثر قدرة العبد في وصفه
 بأن تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر وأعلم
 أن أصحابنا لما وجدوا التفرقة بديهية بين ما ينشأ من الافعال الاختيارية
 وبين ما ينشأ من حركات الجهادات فانهم علموا بالدهان للاختيار مدخلا في الأول
 دون الثاني ومنعهم البرهان الدالي على أن الله تعالى خلق كل شيء أي منشي عن
 إضافة الفعل إلى اختيار العبد على طريق التأثير عوايين الامرين وقالوا الافعال
 واقعة بقدرته الله وكسب العبد على معنى أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم
 العزم على الفعل يخلق الله وعلى هذا يكون العبد كالوجود لفعله وإن لم يكن موجودا
 وهذا القدر كاف في التكليف قال المصنف وهذا أيضا مشكل فان تعميم العزم أيضا
 فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد أصلا أقول وذلك لأنه لم يبق

لان يندب الى العبد الاختيار وهو تصحيح عزمه على العمل لان الفعل مختار
 لله تعالى وقد عرفت فيما سبق ان قدرة العبد ايضا مخلوقة تعالى فاذا كان اختيار
 العبد ايضا مخلوقا تعالى لم يبق للعبد مدخل فكان حاصل الامر الجبر قال المصنف
 ولمعنى هذا المقام أى مسئلة خلق الاعمال انحصرت السلف على المشاغلين
 في هذا الباب لانه بحسب الغالب تؤدى المناطرة فيه الى رفع الامر والنهي
 ان لم يجعل للعبد مدخل أصلا في فعله والى الشر ان جعل العباد خالفين لافعالهم
 قال الاصفاي وقال أهل التصديق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن أمرين
 أمرين فلهذا هو الحق وتحققه ان الله تعالى يوجب القدرة والارادة في العبد ويجعلهما
 بحيث لهما مدخل أى تأثير في الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة لهما مدخل
 في الفعل بل وجود مدخلهما في الفعل أى تأثيرهما فيه انما هو بمقتضى الله تعالى اياهما
 على هذا الوجه وبعد ان يوجد الله تعالى القدرة والارادة على هذا الوجه في العبد
 يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بواسطة وبعضها بلا واسطة
 وأسباب لا بان تكون الوسائط والأسباب لذاتها اقتضت ان يكون لهما مدخل
 في وجود المبيات بل بان خلقها الله تعالى بحيث لهما مدخل فيكون الافعال
 الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة له تعالى ومقدرة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى
 وجعلها بحيث لهما مدخل في الفعل أقول لعل حاصله ان المؤثر ألا في فعل العبد قدرة
 العبد واختياره ولما كان نفس القدرة والاختيار وتأثيرهما مخلوقا تعالى أولا كان
 الفعل الحاصل بهما مخلوقا تعالى بالواسطة فلان المؤثر في الفعل قدرة العبد
 واختياره لا جبر ولان قدرته واختياره وتأثيرهما مخلوقات له تعالى لا تفويض ثم قال
 الاصفاي والاولى ان يسلك في هذا المقام طريقة السلف وتترك المناطرة فيه
 ويقفون على الله تعالى (نقطة) اعلم ان المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد اليهم
 ورأوا ان بعض أفعالهم كحركة اليد يوجب فعلا آخر كحركة المفتاح سواء تعلقت بالعدل
 الثاني قصد من التفاعل أولا بل لو قصد عدم وقوع الفعل الثاني لا يؤثر قصد فيه
 فلم يحكم اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لان تأثير القدرة في شئ
 ابتداء يتوقف على قصد والفعل المترتب لا يتوقف على قصد كما عرفت فاضطروا
 الى القول بالتوليد وهو أى التوليد ان يوجب فعل لفعله فعلا آخر كحركة اليد وحركة
 المفتاح فان الحركة الاولى أوجبت الحركة الثانية سواء قصد الثانية أو لم يقصد
 وكما تولد من الضرب الالم في المضروب ومن كسر الزجاج الانكسار فيها ومن القتل
 الموت في المقتول ومن العلم بالحقمة العلم بالنتيجة وقالوا ان كان الفعل صادرا
 من الفاعل لا يتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا بطريق التوليد والجواب
 أن القول بالتوليد يتوقف على اسناد أفعال العباد الى العباد وهو باطل بل جميع

الاشياء بخلاف الله تعالى سواء كان افعال العباد او ما زعموه متولدا من افعال العباد
 او غيره الا ان افعال العباد شرط عادي نطق الله تعالى بالافعال التي زعموها متولدا
 كما ان صرف العباد ارادتهم شرط عادي نطق الله تعالى بافعالهم وقد رتبهم لتلك
 الافعال مقارنة فيها وانما قلنا مقارنة فيما للمسبق من ان الاستطاعة مع الفعل عندنا
 ثم ان بعض المعتزلة منعهوا ثبوت التوليد لفعله تعالى وقالوا جميع افعاله بالباشرة
 وجوزوه بعضهم وقالوا يشهد به الحس في حركة الاغصان والاوراق بحركة الرياح
 اذ حركة الرياح من فعل الله تعالى بالباشرة وحركة الاغصان والاوراق متولدة
 من حركة الرياح والجواب ان ترتيب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون الفعل الا حسبها
 للمرتب لجواز ان يكون الجميع بقدرته الله تعالى اشياء ويكون الترتيب مجرّدا سرا
 العادة كل ما ذكره آخره من شرح المواضع (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان الله تعالى
 هل هو مريد للكائنات ام لا فذهب الاشاعرة الى انه تعالى مريد للكائنات من الخير
 والشر والايان والكفر والطاعة والعصيان وغير مريد للكائنات لما لا يكون والارادة
 تابعة للعلم شكل ما علم الله وقوعه يريد وكل ما علم الله عدم وقوعه لا يريد وقوعه
 وذهبت المعتزلة الى انه تعالى مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للتبشير
 والايان والطاعة وقعت اولاولا ويريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت اولاولا
 في شرح المواضع في بيان مذهب الاعتزال تفصيله ان فعل العبدان كان واجبا يريد
 الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه أي يكره وقوعه ويريد تركه والمندوب
 يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه بعكسه أي يكره وقوعه ولا يريد تركه واما المباح
 وافعال غير المكلف فلا تتعلق بامر ارادة ولا كراهة لئلا ان الله تعالى خالق الاشياء
 كلها باختياره وخالق الشيء باختياره يكون مريد له هذا دليل انه تعالى مريد
 للكائنات واما دليل انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر عدم ايمانه
 فامتنع وجود الايمان منه لا متشاع ان يتقلب عليه تعالى جهلا والله تعالى عالم
 بامتناع ايمانه والعالم باستحالة الشيء لا يريد بالضرورة احتجبت المعتزلة على انه تعالى
 لا يريد الكفر والمعاصي بوجهين الاول انه تعالى لو كان مريد الكفر الكافر
 وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريد بعد عند العقلا مسفها (اجيب)
 بان الامر بخلاف ما يريد انما يمسفها لو كانت فائدة الامر منحصرة في ايقاع
 المأمور به وليس كذلك اذ يجوز ان تكون فائدة الامر اظهار عصيان المأمور
 وتوضيحه انه تعالى لما علم من الكافر الكفر اراد الكفر منه لكن امره بالايمان
 لظهور عصيانه فظهر لواحد السيد عصيان عبده وأكره الماضون فان السيد
 يأمر عبده بشيء ولا يريد فعله لظهور عصيانه الثاني ان للكفر لو كان حراما لكان
 قضاء فوجب الرضا به او الثاني باطل لان الرضا بالكفر كفر واجيب عنه بالانسان

أنه لو كان مراد الـكان قضاء بل لو كان مراد الـكان قضاء لان قضاء تعالى هو
 ارادته الازلية والرضا انما يجب بالقضاء لا بالقضي (نقطة في القضاء والقدر) قال
 شارح المواقف اعلم أن قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة
 بالاشياء على ما هي عليه في الازال أقول أي في الاوقات الدائمة وهو ظرف لقوله هي
 عليه يعني أن القضاء هو اتفاق الارادة على ما صرح به المصنف في تفسيره وقدره اياده
 الاشياء على وجه مخصوص وتقدير معين أي تعدد معين في ذواتهم ما واسوا لها
 وأما عند الفلاسفة فاقضاء عبارة عن علم تعالى بـهـيئاته يعني أن توجد
 الموجودات على تلك الكيفيات ويعنون بهذه الكيفيات أحسن النظام وأكمل
 الانتظام وهو أي علم تعالى بهذه الكيفيات هو المسمى عندهم بالنهاية التي هي مبدأ
 لفيض الموجودات على أحسن الوجوه والقدر عندهم عبارة عن خروج
 الموجودات إلى الوجود الخارجي بأسبابها على الوجه الذي تقر في القضاء انتهى
 فاللازم من كلامهم هذه أن القضاء انما يخلق ولا بالتقدير ولذا قالوا الموجودات ما خـيـر
 بعض كالعقول والافلاك وما خـيـر كثير يتبعه شر قليل والمقتضى بالذات هو الخير
 الكثير وأما الشر القليل فيقتضي بالتبع قال في شرح المواقف في بيان مذهب
 الفلاسفة وانما التزم فعل ما غلب غيره لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر
 كثير فليس من الحكمة تركه الطرائد به حياة العالم ثلاثتهم به ذرة معددة
 او لا يتألم به صائح في البر والبحر (المسئلة الثالثة) في الحسن والقبح لا يقع عقلا
 وشرعا في شيء من الاشياء من حيث كونه مخلوقا لله تعالى سواء كان افعال العباد أو لا
 لانه مآل الامور كما يفعل ما يشاء وأما افعال العباد من حيث كونها مكتوبا
 للعباد فقد تصف بالحسن والقبح الشرعيين هذا عند الاشاعرة وأما المعتزلة
 فقد قالوا التسبيح قبيح في نفسه فيقع من افعاله كما يقع من افعاله الحسن وقد يدرك
 بالعقل وقوع الاختلاف بين الفريقين في أن العقل هل له حكم في حسن الافعال
 وقبحها أم لا بل الحكم بهما الشرع فقط وتفصيل المقام على ما في شرح المواقف
 أن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقبح بطلقان على ثلاثة معان الاول كون الفعل
 صفة كمال وكونه صفة نقصان كالجمل ولا نزاع بين الفريقين في أن الحسن والقبح بهما
 المعنى يدرك بالاعتقل فان العقل يحكم بان العلم حسن والجهل قبيح ولا يوقف على
 حكم الشرع بالحسن والقبح فهما والمعنى الثاني كون الفعل ملاغا لغرض ومناظره
 فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما خلا عنه لا يكون حسنا
 ولا قبيحا وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فتقال الحسن
 مافيه مصلحة والقبح مافيه مفسدة وما خلا عنه لا يكون حسنا ولا قبيحا ولا نزاع
 في أن الحسن والقبح بهذا المعنى أيضا على أي يدرك بالاعتقل لكن هذا المعنى يختلف

بالاعتبار فان قيل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لوليائه ومخالف
لغرضهم والمعنى الثالث كون الفعل متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه
متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فالحسن والقبح
بهذا المعنى عند الاشعر عشرين وذلك لانهم ساءلا يكونان لذات الفعل وليس للفعل
صفة لاجلها يكون حسنا وقبيها هذا المعنى الثالث حتى يدرك العقل ما به الحسن
والقبح ويحكم بالحسن والقبح بل كل ما اهر الشارع به فهو حسن وكل ما نهى الشارع
عنه فهو قبيح حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وقالت المعتزلة لا فعل في نفسه
أى مع قطع النظر عن الشرع جوهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدسا وثوابا
أو مقيصة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة المقتضية لهما هذان
الفعل عند جمهور المتقدمين منهم وصفة حقيقية زائدة على ذات الفعل عند بعض
المتقدمين منهم وقال الجبائي منهم ليس حسن الافعال وقبحها لذواتها
وللاصفات حقيقية لهما بل لوجوه واعتبارات وأوصاف اضافية تختلف
بحسب الاعتبارات كما في اظم اليتيم للتأديب أو لتعلم ثم ان المعتزلة قالوا ان من الحسن
والقبح ما يدركه العقل ضرورة من غير نظر واستدلال كحسن الصدق المافع وقبح
الكذب الضار ومنهما ما يدركه العقل بالنظر والاستدلال كتقبح الصدق الضار
وحسن الكذب النافع ومنهما ما لا يدركه العقل بالضرورة ولا بالاستدلال كحسن
صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال لكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جوهة محسنة
أو مقيصة فادوا كالحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما
بأمره ونهيه ولما تريد موافقة للمعتزلة في أن حسن بعض الافعال وقبحها يكونان
لذات الفعل أو لصفته ويعرفان عقلا كما يعرفان شرعا ونظام البحث في التوضيح
(المسئلة الرابعة) في أنه تعالى لا يجب عليه شيء قال في شرح المواقيف علم أن الامة
قد اجتمعت على ان الله تعالى لا يفعل التسبيح ولا يترك الواجب اما الاشاعرة فقد قالوا
كذلك من جهة أنه لا قبح منه تعالى ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك
واجب وأما المعتزلة فقد قالوا كذلك من جهة أن كل ما هو قبيح منه تعالى يتركه
وكل ما يجب عليه يفعله ومضى ذلك انهم يجعون العقل حاكما يقبح بعض الافعال
منه تعالى ويوجب بعضها عليه وهذا باطل لانه تعالى يفعل ما يشاء ولا يوجب عليه
ولا استقبحا منه لانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق
الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه
الذم كان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعل ذلك الشيء وذلك لانه تعالى
يخلص حينئذ بفعل ذلك الشيء من المذمة وقس عليه الاستقبحا ثم ان المعتزلة أوجبوا
عليه أمور خمسة (الأول) اللطف وهو عندهم أن يفعل الله تعالى ما يقرب العبد

الى الطاعة ويحده عن العصية ولا يقضى الى حد الايمان كعبدة الانبياء فيقولون بعبدة
الانبياء واجبة عليه تعالى لانهم الطغى أى مقرب للعبادة الى الطاعة وكل ما هو لطف
فهو واجب عليه تعالى فتقول هذا الدليل متقوض بما هو لا يخصى منها أنه يلزم
حينئذ أن يجب عليه تعالى ان يعتق في كل عصر نبيا وان يجعل في كل بلدة معصوما
يا مربا المعروف وينهى عن المنكر وان يجعل جميع الحكام عادلين منصفين وذلك لانه
لا شك أن هذه الاشياء لطف وكل لطف واجب عليه تعالى عندهم (الثاني) الثواب
على الطاعة وهو رأى الثواب كما قال الاصفاة نفع مستحق مقترن بالتمتع والجلال
فقالوا العبد يستحق الثواب على الله تعالى بطاعته والاخلال بما استحقه العبد قبيح
خالاتيان به واجب والجواب أن العبد لا يستحق بطاعته ثوابا لان طاعته لا تكفى
الدم السابقة فهو كاجبر اخذ الاية قبل العمل (الثالث) العقاب هو المكسب
قبل التوبة فان تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو القبيح وقبحه أيضا اذن
للعصاة بالعصية والجواب أنا لانهم الاذن فان رجحان نفع العقاب يكفى في المنع عن
العصية (الرابع) أن يفعل الاصلح للعبد قال المدواي ذهب معتزلة بقدر اداني وجوب
ما هو الاصلح للعبد في الدين والدنيا على الله تعالى وذهب معتزلة بعصية الى وجوب
الاصح في الدين فقط فيقال لهم الاصلح لا تكافى الفقيه المعذب في الدنيا والسمرة
أن لا يخلط مع أنه مخلوق (حكاية لطيفة) قال الاشعري لا ستاده أبي عن الجبائي
ما تقول في ثلاثة اخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات
أحدهم مقبرا فقال الجبائي شاب الاول بالجنة ويساقب الثاني بالنار والثالث
لا شباب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث هلا عمرني فأصلح ما دخل الجنة
كما دخلها أخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب تعالى كنت أعلم منك أنك لو عرت
انفسك وأفسدت قد دخلت النار قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم تقضى صغيرا
لأنك أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي الصغير فبهم الجبائي يقول الاشعري مذهبه
ورجع الى مذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح ثم اشتغل بهم دم قواعد المعتزلة
(الخامس) العوض على الآلام وهو رأى العوض معرف عندهم بانه نفع مستحق خال
عن التعظيم والاحلال فانهم قالوا ان وقع براء الماسد عن الماسد من دينة كالم
المسد لم يجب على الله عوضه وان لم يشع براءه فان كان الايلام من الله تعالى وجب
العوض عليه وان كان من مكاف آحر فان كان له ولم حسنات أخذ من حسناته
وأعطى للجبني عليه عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات وجب على الله تعالى
أما صريفناؤم عن ايلامه أو تعويض الحق عليه من عنده تعالى بما يوازي ايلامه
(المثالة الخامسة) في أن أفعال الله تعالى ليست مهيأة بالافراس والعدل الفاسية
واليه ذهبت الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشئ من الاعراض والعلل

الخلق فيتعين خالقهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها بالاغراض وقال ~~أحمد~~
 الفقهاء لا يجب التعديل بالقرض لكن أفعاله تعالى تابعة لمصالح العباد فتدفع
 واحسانا واحتجبت الاشاعرة أن كل من كان يفعل القرض كان مستكبرا بفعله ذلك
 الشئ والمستكبر لا يحسبه ناقص لا يقال قرضه تعالى من أفعاله فتصويل مصالح
 العباد لا لا فتصويل مصلحة نفسه تعالى لا بالقول ان كل تصويل لمصالح العباد أولى
 بالنسبة اليه تعالى من عدمه لازم الاستكمال وان لم يكن أولى بل مساويا أو مساويا
 لا يصلح أن يكون فرضا بالضرورة واحتجبت المعتزلة بأن الفعل الخلق من القرض
 عبث والعبث قبيح بالضرورة فيجب تنزيهه تعالى عنه قال شارح المواقيت قديمة قال
 في الجواب عن المعتزلة ان العبث ما كان خاليا عن القوائد والمنافع وأفعاله تعالى
 مشقة على حكم ومصالح لا تخص راجعة الى مخلوقاته لكن تلك المصالح ليست أسبابا
 باعثة على اقدامه وعلازمة قضية لتسلطه بل هي نيات ومنافع لأفعاله وما ورد من
 الطواغر الدالة على تعليل أفعاله بالاغراض فهو محمول على الغاية والمنفعة دون
 القرض والعلة القائية (المسئلة السادسة) فيما يتعلق بتكليفه تعالى عباده قالت
 المعتزلة القرض من التكليف تعريض العبد لاستحقاق الثواب والتعظيم أي تعريض
 العبد اليه اذ يجري على مقتضى التكليف يستحق العبد الثواب ولما كان فوق
 الجري على مقتضى التكليف متوقفا على وقوع التكليف كان التكليف تقريرا للعبد
 الى الاستحقاق واستدلوا على ذلك بأن تعظيم العبد واعطائه الثواب بدون استحقاقه
 قبيح وأجيب عنه بأن هذا مبني على القول بالقبح في أفعاله تعالى وذلك باطل عندنا
 بل أي شئ ينسب اليه تعالى فهو حسن وقالت الاشاعرة فائدة التكليف أن يحصل
 التمييز للخلقات بين السعيد في الازل والشقي فيه أي بين من تعلقت ارادته تعالى
 في الازل بشقائه وبين من تعلقت ارادته تعالى في الازل بسعادته فان من خلقه الله
 تعالى سعيدا يجري بمقتضى التكليف فيعلم انه سعيد ومن خلقه شقيا يجري مقتضى
 التكليف فيعلم انه شقي وحكمه تعالى لا يسأل لميته ولا يسأل عليه ويعترض هو تعالى
 عباده ولا يعترض عليه ويسأل ولا يستل عنه كما قال لا يستل عما يفعل وهم يستلون
 وأعلم انه لما كانت مباحث الالهيات من الطوائع ورأيت في الالهيات من المواقيت
 وشرحها مباحث شريفة خلا عنها الطوائع أردت أن ألحقها بكتابي هذا تكثير الفائدة
 ونفعا للطلبة (المبحث الاول) في أمم ووقع الاختلاف فيها بيننا وبين المعتزلة الاول
 الطبع وانقسمت والاشعنة ونحوها عما وقع في القرآن في قوله تعالى بل طبع
 الله عليهم ما يكفرهم وقوله ختم الله على قلوبهم سم وقوله انا جعلنا على قلوبهم سم كنة
 طبع عليه كمنع ختم وانظم على الشئ ضرب الخاتم عليه والا كنة الاعطية
 جميع كان وهو ما يستر الشئ فذهب أهل الحق الى أن هذا الامور عبارة عن خلق

الضللال في التلوذ والمعتزلة أولوها بوجود الأول أن المراد منها تسميتها بمعتزلة ما عليها
ومطبوها عليها ويجعلوا عليها أكنة كجاني قوة تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن أئمة أي رؤسهم فاننا وهذا التأويل لا وائل المذتلة الثاني أن المراد رؤسهم الله
على قلوب العسكر فاربعلامات تعرفها الملائكة فنفيزهم الكافر من المؤمنين وهذا
التأويل للجواني وأبسه ومن تابعهما الثبات أن المراد منع الله تعالى منهم اللطف
المقرب إلى الطاعة المبعد عن المعصية لعله تعالى أن اللطف لا ينعهم ولا يؤثر فيهم
وهذا التأويل لبعض أصحاب عبد الواسد من المعتزلة وانما اضطررنا إلى التأويل
في أمثال هذه المقامات لأنهم يقولون أن العقل حاكمكم بشيخ بعض الافعال منه
تعالى وكل ما هو قبيح منه تعالى بحسب العقل يترك البتة كما سبق في المسئلة
الرابعة ويدعون أن هذه الامور قبيحة عقلا والجواب أنه لا قبح بالنسبة إليه تعالى
الشيء التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعري وأكثرا الأئمة من أصحابه جعلوا
التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة
لا خلق القدرة على الطاعة وجعل الاشعري وأكثرا أصحابه الهداية على معناها الحقيقي
أعنى خلق الاهتداء وهو الايمان ومقابلته الاضلال وهو عصى خلق الضلالة وفي شرح
العقائد منهم قد تضاف الهداية إلى النبي عليه الصلاة والسلام بمجازا بطريق التسبب
كما استند الاضلال إلى الشيطان بمجازا فخل هداة رسول الله فلم يتم بمجاز عن الهداية
والدعوة إلى الاهتداء انتهى والمعتزلة أولوا التوفيق والهداية بالدعوة إلى الايمان
والطاعة واستدلوا بقوله تعالى وأما عود فهديتناهم فاستحبوا العمى على الهدى
اذ لا شبهة في امتناع جملة على خلق الاهتداء فيهم ولعل الجواب أن الهداية في هذه
الآية بمجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء واستدل الاشعري على بطلان تأويل
المعتزلة بان الأمة اجتمعت على أن الناس يختلفون في التوفيق والهداية فبه منهم
موفق وهدى وبه منهم ليس كذلك فلما أول التوفيق والهداية بالدعوة إلى الايمان
والطاعة كما قال به المعتزلة لا ستوى جميع الناس فيها أي في التوفيق وفي الهداية
لأن معنى موفق والمهدى على هذا التأويل المدعو إلى الايمان والطاعة ثم اعلم
أن المعتزلة يقولون الاضلال المستند إليه تعالى بوجود ان العبد ضالا أو ينجيه ضالا
لعله المذكرة في تأويلهم الختم والطبع (الثالث الاجل) اعلم أن الاجل في الحيوان
هو الزمان الذي علم الله انه يموت فيه وههنا ثلاث مسائل المسئلة الاولى قال أهل الحق
الاجل واحد خلافا للفلاسفة والكهبي من المعتزلة أما الفلاسفة فقالوا ان للحيوان
أجلا طبيعيا هو وقت موته بخل وطوبى له وانهما حراره القرين بين أي الطبيعيين
وأجلا اختراعيا بحسب الآفات والامراض أي أجلا مطلقا عن الاجل الطبيعي
أما الكهبي فقال ان المقتول أجلا في القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش إلى أجله

الذي هو الموت (المسئلة الثانية) قال أهل الحق المقتول ميت بأجله الذي قدره الله وعلم أنه يموت فيه قال الخبيث ولولم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع باستداد العمر ولا بالموت بدل القتل وزعم بعض المعتزلة ما هذا المعنى أن المقتول ميت قبل الاجل الذي قدره الله وأن القتيل قطع أجليه وأنه لو لم يقتل لعاش الى أمده هو أجله الذي قدره الله قال الخبيث فيهم يقطعون باستداد العمر ولا القتل واستدل أهل الحق بقوله تعالى ماتسوق من أمة أجلها وما يستأنخرون واستدل المعتزلة بأن المقتول لو كان ميتا بأجله لما يستحق القتيل ذموا ولا عقابا لانه لو كان ميتا بأجله الذي قدره الله تعالى له فالقتيل لم يجلبه حينئذ بفعله أمر الالباب مباشرة ولا بالتوليد لانه يلزم على هذا التقدير أنه يموت وان لم يقتل وإذا استكان كذا في فهو لا يستحق ذموا ولا عقابا لا عقلا ولا شرعا لكنه مذموم ومعاقب وأجيب عنه بمنع الكبري وحاصله أن القتيل انما لا يستحق الذم والعقاب اذا لم يكن له مدخل في موت المقتول بكسب الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت وذلك الفعل هو الضرب مثلا (المسئلة الثالثة) ان الموت أمر وجودي قائم بالميت مخلوق لله تعالى ~~سما~~ هو قول البعض بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثر على انه مدعى فليس يخلو اذا نطق ايجاد المعلوم ومعنى خلق الموت قدره ثم ان الموت الواقع عقيب القتل ليس يخلق القتيل عندنا وكذا عند من يقول بكون العباد خالقين لا فعلاهم وهم المعتزلة اذا ما هو يخلق القتيل عند المعتزلة هو الضرب وليس بكسب القتيل أيضا عند من يقول بكسب العباد أيضا لهم لان الواقع بارادة العبد وكسبه انما هو الضرب وليس الموت أيضا متولدا من فعل القتيل عندنا بل هو مخلوق لله تعالى اذ قد سجد عاده تعالى يخلق الموت عقيب الضرب والمعتزلة قالوا تولد موته من فعل القتيل وضربه قال الموت من فعل القتيل وضربه تولد الامن فعله تعالى عندهم لامباشرة ولا توليدا (الرابع) الرزق في اللغة السطأ أي التصيب وأما في العرف فقد اختلفت فيه ~~كلمات~~ العلماء ففسره بعضهم بما يسوقه الله تعالى الى الحيوان قيا كاه وهو المشهور في العرف كما قاله الخبيث وحاصله ما قدره الله غذاء الحيوان وذلك قديم ~~ككون~~ حلالا وقد يكون حراما قال في شرح العقائد وهذا أولى من تفسيره بما يتقذى به الحيوان فخلو عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعلى هذا التفسير لا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره ورزقه لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع أن يأكل غيره لكن لا يوافق هذا التفسير ظاهر قوله تعالى ومما رزقناهم سمعون ويجب تأويله بما قرأه بنده يفضله لهم ويمنعهم من الاستغناء به لان ~~يكون~~ رزقناهم وفسر بعضهم الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان حلالا كان أو حراما فانتفع به

بالله دى أو ضربه فقيم الرزق بهذا التفسير المشارب والملابس ولا ودوا العلم والعمل
قال الحطابى فعلى هذا تكون العواري رزقا فيه بعد لا يخفى أقول لعل المراد من
العواري ما وقع الاتماع به ثم قال ويجوز أن يعل على هذا التفسير أن يأكل شخص رزق
غيره ويدفعه قوله تعالى ومم أرزقناهم يتفقون أقول هم يبحثون لأن الرزق على
هذا التفسير ما وقع الاتماع به بالفعل فكيف يتصور حينئذ أن يأكل كل شخص
رزق غيره لأن كون ذلك المأكل رزقا للغير يتوقف على اتماع الغير به وهو ينافي
أن يأكله شخص آخر وكيف يوافق هذا التفسير قوله تعالى ومما أرزقناهم
لأن الظاهر أن الاتفاق شامل للاتفاق ما اتفق به المذنب ~~كأنفاق القميص~~
المذبذب ولا اتفاق ما لم يذنب به كأنفاق القميص قبل البس ويمكن الجواب عنه بما
بأن المراد من قواهم في التفسير الثاني فالتدفع به ~~يتمكن~~ من الاتماع به
يطابق لما ذكره المستنف في تفسير قوله تعالى ومما أرزقناهم أن الرزق في العرف
يخص من الشيء الحيوان ~~وقد~~ كنهه من الاتماع به فتأمل ويمكن الجواب
عن الأول أيضا بأنه يجوز أن يفتنع الغير بذلك المأكل كقول بجهة أخرى غير الأكل
ثم اعلم أن جميع ما سبق من تفسير الرزق انما هو عنداء شاعرة وشامل للحرام
فالحرام رزق عندهم وأما عند المعتزلة فالحرام ليس برزق فهم يفسرون الرزق
نارة بالحلال فأورد عليهم قوله تعالى وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها فإلها ثم
رزق ولا يتصور في حدها حل ولا حرمة وفسروه نارة أخرى بما لا يمنع من الاتماع به
فعلى هذا لا يرد هذا السؤال لكن يرد أن من أكل الحرام طوله عمر يلزم أن لا يزرقه
الله تعالى وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة وهذا السؤال يرد على
تفسيرهم الأول أيضا (النجاش في الاسعار) وهي الرخص والغلاء المسعر هو الله تعالى
أصلنا وهو أن جميع الأشياء بحلقه تعالى ابتداء ولو كان بافعار العباد كما ورد
في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها اليه عليه السلام وقالوا سمرلت
يا رسول الله فقال المسعر هو الله تعالى وأما عند المعتزلة فيختلف فيه فقال بعضهم
السعر فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الامراة منهم على البيع والشراء
بشئ مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى (المبحث الثاني) في التكليف
بما لا يطاق حاصل ما في شرح المواقف وأشار إليه الحطابى هو أن ما يطاق على ثبوت
مراتب الاولى ما ~~يتم~~ في نفسه لكنه يتمكن من العبد لم الله تعالى بعدم وقوعه
كإيمان أبي لهب وهي المرتبة الاولى من مراتب ما لا يطاق فان هذا مقدورا لا مكلف
بالنظر الى ذاته وتمتع به بالنظر الى علم الله تعالى بعدم وقوعه ومعنى كونه مقدورا
انه يجوز تعلق القدرة الحادثة أى قدرة المكلف به لأنه متعلق القدرة بالفعل لأن
القدرة الحادثة لا تتعلق بهذا الفعل لأن القدرة الحادثة عند فاعل الفعل لا قبله

فلا يتصور تعلقه بما لم يقع ثم ان التكليف بهذا الحال جائز بل واقع انما قالوا لا خلاف فيه
 للمعتزلة (الثانية) ما يمكن في نفسه لكن يمنع من العبادة كقطع الاجسام وجعل الجبل
 والطيران الى السماء وهذه هي المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق والتكليف بهذا
 جائز عندنا وان لم يقع كادل عليه الاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
 وما ياتوهم من ظاهر بعض الآيات انه تكليف بهذا الحال كقوله تعالى فاعرفوا سورة
 من مثله فهو لتجهيز لا للتكليف ومنعت المعتزلة جواز التكليف به لكونه قبضاً منه
 تعالى عقلاً عندهم كما في الشاهد فان من كلف الا على نقط المصاحف والزمن المشي
 الى أقصى البلاد عند سقيم او وقع ذلك في بداية العقول والجواب انه تعالى لا يقع منه
 شيء ولا يجب عليه اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والمفهوم من كلام صاحب التوضيح
 ان مذهب الماتريدية هنا كذهب المعتزلة الا ان عدم جوازه عند الماتريدية بناء على
 انه لا يليق من حكمته وفضله وعند المعتزلة بناء على ان الاصح واجب عليه تعالى
 (الثالثة) ما لا يمكن في نفسه أى يمنع لنفس مفهومه كجميع الضدين وقلب الحقائق
 وهي المرتبة القصوى من مراتب ما لا يطاق والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق
 امامه لا يقع قطاهر واما انه لا يجوز فاذن جواز التكليف به فرع تصوره ولا يمكن
 تصوره وفي شرح المواقف ان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره بما ذكره صاحب المواقف
 من ان جواز التكليف بالمتنع لذاته فرع تصوره يشعر بان هو لا يجوز وانه (المصنف
 لثالث في أسماء الله تعالى) وفيه ثلاثة فصول (المصنف الاول) فيما اشتهر من اختلاف
 في ان الاسم هل هو نفس المسمى أم لا وفيه مقدمة ومقدمة المقدمه قال شارح
 المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على مايم أنواع الكلمة وقدي يقيد
 أى تعريف الاسم بالاستقلال في الدلالة وبالتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف
 على ما هو مصطلح التمام والمسمى هو المعنى الذى وضع الاسم بازائه أقول وقد صرح
 في التلويح بأن المسمى والمدلول والماهوم شيء واحد وانما الاختلاف بالاعتبار فالشيء
 من حيث يدل عليه اللفظ مدلول ومن حيث يحصل من اللفظ مفهوم ومن حيث
 يقصد باللفظ معنى ومن حيث وضع اللفظ مسمى وقد صرح فيه أيضاً ان المسمى
 قد يطلق على المفرد أيضاً بخلاف المعنى فيقال لكل من زيد وعمر وانه مسمى الرجل
 ولا يقال له انه معناه أقول اللفظ الكل كإنسان ورجل وعالم له مفهوم وهو الامر
 المتعقل الذى وضع اللفظ بازائه ولذلك المفهوم فرد موجود في الخارج يصدق
 عليه ذلك المفهوم وأما العلم ~~صك~~ يصدق لوله والشخص الموجود في الخارج لانه
 انما وضع له لا للامر المتعقل ويطلق المسمى وغيره من الاسماء المذكورة على مدلول
 اللفظ أيضاً ثم قال شارح المقاصد والتسمية هي وضع الاسم للمعنى وقديراديه
 ذكر الشيء باسمه (المقصد) قال شارح المقاصد لا خفاء في تغاير الاسم والمسمى والتسمية

بمعانيها المذكورة وانما الخفاء فيها ذهب اليه بعض أصحابنا من ان الاسم أى ما صدق
عليه اسم من الاسماء كلفظ زيد وعمر ورجل نفس المسمى أى معنى ذلك الاسم وفيما
ذكره الشيخ الأشعري من ان أسماء الله تعالى ثلاثة ما هو نفس المسمى وما هو غيره
وما هو لا عينه ولا غيره فهم يريدون بالاسم مدلوله أى يريدون بما صدق عليه
اسم كلفظ زيد ورجل مدلوله أى مدلول ما صدق عليه والحاصل ان النزاع ليس
في لفظ اسم بل في افراده من الكلمات سواء كانت علمية تعالى أو عما يطلق عليه
بطريق التوصيف كالعالم أو غيرهما **==** في زيد ورجل لكن المراد في قضية النزاع
مدلول تلك الأضداد على ما صرح به شارح المواقف الا ان أصحابنا اعتبروا
المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى لا يتطوع بان مدلول الخلق
شيئ مما له انطلق لانفس الخلق ومدلول العالم شيء مما له العلم لا نفس العلم والشيخ أخذ
المدلول اعم من المطابق والتعظيم فاعتبر في أسماء الصفات المعاني القديمة فزعم
ان مدلول الخلق انطلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غيره أقول
بوضوح المقام ان بعض أصحابنا أرادوا من الاسم **==** زيد ورجل مدلوله المطابق
كما صرح به شارح المقاصد فان أرادوا من المسمى ما وضع له اللفظ ومعلوم ان المدلول
المطابق هو ما وضع له بعينه يصح ما قالوا ان الاسم نفس المسمى مطلقا أى سواء
كان من أسماء الله تعالى أولا فهو بمنزلة قولنا المدلول المطابق نفس الموضوع له
ولاشك في صحة لان الاسم ان **==** كان علما كلفظة الله وزيد فدلوه المطابق الذات
المتضمنة الموجودة في الخارج وهي نفس الموضوع له وان كان ادنا كلبا كالعالم
فدلوه المطابق ذات ما قبله صفة العلم أى هذا الامر المتعلق المركب من مفهوم
ذات ما ومفهوم العلم وهذا الامر المتعلق هو الموضوع له وان أرادوا من المسمى
الذات الموجودة في الخارج فما قالوا من العينة صحيح في الاعلام لان مدلول العلم
الذات الموجودة في الخارج وأما في أسماء الصفات كالعالم فالامر مشكل لان مدلول
اسم الصفة مفهوم ذات ما مأخوذة مع الصفة فكيف يكون هذا المفهوم عين فرد
الذي هو الذات المعينة الموجودة في الخارج المتصفة بالعلم اللهم لان تعميم العينة
للمصدق والمطابقة وأما الشيخ الأشعري فقد أراد من الاسم المدلول الذي يتعلق به المقصد
سواء كان مدلولاً مطابقاً أو تخمينياً كما يفهم من شرح المقاصد والمدلول المقصود من
العلم بعينه المطابق الذي هو الذات المعينة الموجودة في الخارج المجردة عن اعتبار
صفة معها والمقصود من اسم الصفة معناه التخميني الذي هو الصفة وانقسمت صفة
تعالى عنده الى ما هو عين ذاته كالوجود والى ما هو غير ذاته كالخلق والى ما هو لا عينها
ولا غيرها كالعالم وأراد من المسمى الذات من حيث هي كما يفهم من المواقف وشرحه
أى الذات الموجودة في الخارج بلا اعتبار صفة من صفاتها **==** قلنا ذلك قال الشيخ

الاشعري قد يكون اسمه تعالى أى مدلول اسمه عين المسيح وهو ذاته تعالى من حيث
 هي وذلك إما بأن يدل اسمه تعالى على الذات فقط ولا يدل على صفة لها نحو الله فإنه
 اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيها وإما بأن يدل على الذات مع صفة هي عين
 الذات كالوجود فإنه مدلوله على ما أراده هو الوجود وهو عين الذات عنده وقد يكون
 غير المسيح نحو الخالق فإنه مدلوله على ما أراده هو الخلق وهو غير الذات من حيث
 هي عنده وقد يكون لا عين المسيح ولا غيره كالعالم فإنه مدلوله على ما أراده هو
 العلم وهو ليس بعين الذات من حيث هي ولا غيرها عنده قال المصنف في تفسير البسطة
 ان أريد بالاسم أى باللفظ المؤلف من اسم اللفظ أى لفظ زيد ونحوه مما هو فرد للاسم
 فهو أى مدلول اسم حيث ذكر زيد ونحوه غير المسيح الذى هو ذات الشئ لأن الاسم
 أى أفراد كلفظ زيد ونحوه يتألف من أصوات مقطعة غير قارة والمسمى وهو الذات
 لا يكون كذلك وإن أريد به أى بالاسم أى بالمؤلف من اسم ذات الشئ فهو أى مدلول
 اسم حيث ذكر هو ذات الشئ عين المسيح أقول يخص هذه العبارة ذات الشئ عين
 ذاته لكن لفظ الاسم لم يشترط به هذا المعنى وأما قوله تعالى سبح اسم ربك فالمراد به أى
 بالاسم الواقع في هذا القول اللفظ لا المسيح لأنه كما يجب تنزيه ذاته تعالى عن النقائص
 يجب تنزيه اسمه أيضاً من سوء الأدب وإن أريد به أى باسم الصفة كما هو رأى الشيخ
 الاشعري انقسم أى مدلوله حيث ذكره الصفة كأنقسام الصفة عند الشيخ إلى ما هو
 نفس المسيح وإلى ما هو غيره وإلى ما ليس هو ولا غيره أقول لعل حاصله أنه ما لم يراد
 بلفظ اسم أفراد الذى هي الالفاظ أو الذات التى يصدق عليها أفرادها أو الصفات التى
 هي جزء من معنى أفرادها لوافق ما فى شرح المقاصد لكن الصفة لا تكون جزءاً من
 معنى كل لفظ فإن الأعلام لا تدل إلا على الذات فى الكلام مساحمة ثم أقول المفهوم
 من شرح المواقف أن الشيخ اعتبر المدلول المتطابق إلا أنه لما أراد من المسمى الذات
 الجردة عن اعتبار صفة معها حكمه بالتقسيم المذكور فإنه معنى الموجود ذات ثابتة
 الوجود فكأن الوجود عين الذات كذلك الذات المأخوذة مع الوجود عين الذات
 لأن الشئ إذا انضم إليه عينه لا يغير نفسه بلا اعتبار الانضمام وكذا معنى الخالق
 ذات ثابتة الخلق فكأن الخلق غير الذات كذلك الذات المأخوذة مع الخلق غير
 الذات لأن الشئ إذا انضم إليه غيره يغير نفسه بلا اعتبار الانضمام وقس عليه العالم
 أقول لعل بعض الأصحاب ان أرادوا من المسمى الذات أرادوا الذات مطلقاً سواء
 اعتبر مع صفة أو لم يعتبر فى مثل العالم المسيح ذات اعتبر مع العلم فطابقه معنى
 العالم فى مثل زيد ونحوه والمسمى الذات بلا اعتبار صفة معها حال فى شرح المواقف
 قد اشتهر اختلاف فى أن الاسم هل هو نفس المسيح أو غيره ولا يشك عاقل فى أنه ليس
 النزاع فى لفظ فرس أنه هل الحيوان المنصوص أم غيره فإنه هذا مما لا يشتبه على أحد

بل النزاع في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي أم الذات باعتبار أمر صادق عليه
عارض له ينفي عنه أقول المفهوم منه أن من قال مدلول الاسم الذات من حيث هي
يقول الاسم أي مدلوله عين المسمى بناء على أن المسمى هو الذات من حيث هي وهذا
ظاهر في الأعلام وأما في مثل عالم فالأمر مشكل لأننا قلنا يخرج الصفه من المدلول
لا نقول بخروج التقييد بها فضاية ما في الساب أن المدلول الذات مع التقييد لا الذات
من حيث هي والمفهوم منه أيضا أن من قال مدلول الاسم الذات باعتبار أمر صادق
عليه يقول الاسم أي مدلوله غير المسمى الذي هو الذات من حيث هي وهذا ظاهر
في مثل عالم ومشكل في الأعلام والتكررات التي ليست بصفات كظفر والشعر وإن قلنا
أن مرادهم من الاسم اسمه تعالى فبعض اسمه علم كلفظ الله وبعضه صفه كالعالم
فالشكل المذكور باق ثم أقول أن من تتبع هذه المسئلة من الكتب المشهورة لا يزيد
الأحيرة فالذاق إن اطلع على الاحتمالات في بيان مراد القوم أن يفهم أن مرادهم
ثم اعلم أن العلماء اتفقوا على المغايرة بين التسمية والمسمى وأما الاسم والتسمية فذهب
بعضهم إلى أن الاسم غير التسمية وأرادوا بالاسم هنا القول وبالتسمية المسمى
المصدرى والمغايرة بينهما لا تحتاج إلى البيان وذهب بعض أصحابنا إلى أن الاسم
عين التسمية وهم أرادوا من التسمية القول وكذا بالاسم فالنزع لفظي وقالت المعتزلة
الاسم غير المسمى وعين التسمية أقول ينبغي أن يطلب لكلامهم أيضا محال لينا فيه
بداهة العقل وقال الغزالي الاسم والمسمى والتسمية أمور متغايرة قطعاً وهو أراد من
الاسم القول ومن التسمية المعنى المصدرى قال الامام الرازي الساس قد طرأوا
في هذه المسئلة وهو عندي فضول لأن الاسم هو اللفظ المخصوص بزيادة وعرو والمسمى
ما وضع ذلك اللفظ بآثاره فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فإن لفظه الجدار مغايرة
لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فإن لفظه كلمة اسم للفظ وضع المعنى مفرد ومن جملة
تلك الانطاط لفظه الكلمة ويكون لفظ الكلمة اسم لها فأنخذ هنا الاسم والمسمى
قال الامام هذا ما عندي في هذه المسئلة (الفصل الثاني) في اقسام الاسم على
الاطلاق اعلم أن الاسم يطلق على الشيء إما أن يؤخذ من الذات بأن يكون المسمى به
ذات الشيء من حيث هو أو يؤخذ من جزئها أي جزء الذات أو من وصفها الخارجي
أي الخارج عن الذات أكنه داخل في مفهوم الاسم المشتق منه أو من القول الصادر
عنها كذا في شرح المواقف أقول لعل المراد من الأخذ الاشتقاق ومعنى المشتق
الذات مع الحدث فلا يتصور فيما يكون معاملة ذات الشيء من حيث هي فعل الأخذ
هنا للمشاكلة والمراد منه أن يكون المدلول الذات وفي الأخذ من الجزء اشكال
لأن الظاهر أن مدلول المأخوذ من الجزء الذات مع الجزء والجزء ليس بحدث فليست أمثل
هنا والأول نحو قوله فاه اسم علم ووضوح لذاته من غير اعتبار معنى فيه والثاني نحو

الجسم اذا أطلق على الانسان والثالث ثلاثة أقسام لانه اما أن يكون مأخوذا
 من الوصف الحقيقي أي الموجود كالصالح أو من الوصف الانساني كالعالي أو من
 السلبى فهو القدوس والرابع فهو الخالق فهذه أقسام الاسم على الإطلاق ثم تنظر أي
 هذه الأقسام يمكن في حق الله تعالى وأما الاسم المأخوذ من الذات فاستكانه فخرج
 إمكان تعقل ذاته تعالى فخرج إلى جواز تعقل ذاته تعالى جواز أن يكون له تعالى
 اسم بأزاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب إلى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوز له اسمها
 مأخوذاً من ذاته لأن وضع الاسم لغير فرع تعقله أقول فلزمه القول بالاشتقاق
 لفظة الله وانكار علمه واعتراض عليه شارح المواظف بأن الخلاف في تعقل كنه
 ذاته ووضع الاسم على الذات لا يتوقف على تعقل كنه الذات اذ يجوز أن تعقل ذات
 مخصوصة بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لتلك الذات المخصوصة ويكون ذلك
 الوجه مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم ذلك الاسم فان لفظة الله اسم علم له تعالى
 موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه ومصحح هذا الوضع أنه يعقل ذاته تعالى ببعض
 وجوهه أي صفاته مثل علمه وارادته وقدرته ثم وضع لفظة الله على ذاته المتعقل بهذه
 الوجود من غير أن تدخل هذه الوجود في مفهوم لفظة الله وقال شارح المقاصد
 يجوز أن يكون الواضع هو الله وأما الاسم المأخوذ من الجرح فحال عليه تعالى
 اذ لا يتصور لذاته تعالى جرح حتى يطلق اسم مأخوذاً منه عليه تعالى وأما الاسم
 المأخوذ من الوصف الظاهري الخارج عن حقيقة تعالى وكذلك الاسم المأخوذ من الفعل
 جائز في حقه تعالى أيضاً كالخالق والرازق (الفصل الثالث) في ان تجسية الله تعالى
 بالاسماء توقيفية بتوقف إطلاقها على اذن الشرع ومعنى اذن الشرع وقوع الإطلاق
 بذلك الاسم في الكتاب والسنة وذلك للاستئذان بهم بإطلاقه بكنف في عدم
 إيمام الباطل بأدراك العقل بل توقف على اذن الشرع للاحتياط وليس النزاع
 في أسماء الاعلام الموضوعية لانه في اللغات كاللفظة الله تعالى في العربية ولفظة
 يزدان في الفارسية فانه لا نزاع في جواز إطلاقها من غير توقف على الاذن وأما
 النزاع في الأسماء الموجودة من الصفات والأفعال فذهبت المعتزلة والكرامية
 إلى انه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى
 اسم يدل على اتصافه بتلك الصفة سواء ورد بذلك الإطلاق اذن شرعي أو لم يرد وكذا
 الحال في الأفعال وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله
 تعالى جاز إطلاقه عليه تعالى بلا توقف اذ لم يكن إطلاقه موهماً لما يليق بكبريائه
 فمن ثمة لم يجوز أن يطلق عليه تعالى لفظ العارف لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة
 وذهب الشيخ الأشعري ومتابعوه إلى انه لا بد من التوقيف وهو التمسك والذي ورد به
 التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً فقد ورد في الصحيحين ان الله تعالى تسعة

وتبيين اسمائهم إلا واحدا من أخصاصهم مثل الجنة وليس فيها معين تلك الاسماء
 لكن النبي والقرمذى حينها في روايتها وهذه الاسماء الترسفة وتفسير معانيها
 مسطورة في المواقف وشرحه قال في شرح المقاصد والمشهور أن معنى أخصاصها
 عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء أنه ينبغي أن تذكر بغير بلا عراب لتكون
 احصاء ويشكل بغيره مضاف كالك المالك وذو الجلال وقيل حفظها والتأمل
 في معانيها (الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بهم من الحشر والجزاء وغيرهما)
 وفيه ثلاثة أبواب الباب الاول وفيه ستة مباحث (المبحث الاول) في معنى النبي
 النبي لفظ مقول عن معناه القوي الى معنى عرفي أما معناه القوي فقبل هو النبي
 واشتقاقه من النبأ الذي هو الخبر فهو حينئذ موزع أصله نبأ قلبه ميزناه
 للتخفيف وادغمت الياء في الياء وهو فعل بمعنى فاعل ووجه مناسبة هذا المعنى العرفي
 أن النبي موصوف بالآخبار عن الله وقيل هو المرتفع على أن النبي مشتق من النبوة
 وهي الارتفاع فاصلة حينئذ يبين قلب الواو ياء فادغم فهو فعل بمعنى مفعول وهو
 موصوف بهذا المعنى لعلو شأنه وقيل النبي الطريق لفة والنبي مقول منه ووجه
 المناسبة أن النبي وسيلة الى الله تعالى وأما معناه في العرف فهو عند أهل السنن
 من الاشاعرة وغيرهم من الميئين من قال الله له أرسلتك الى قوم كذا أو الى الناس جميعا
 أو بلغهم معنى ونحوه من الالتفات المفيدة لهذا المعنى كبعثتك اليهم ونبيهم هذا وحاصل
 ما قاله شارح المقاصد أن النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحي اليه وكذا الرسول
 وقد يختص بن شريعة وكاتب فيكون اخص من النبي ولا يشترط في ارسال
 النبي شرط من الاحوال المكتسبة من الرياضات والجهادات في الخلوات والاستعداد
 ذاتي من صفات جوهره من الكدورات وبالغ في الرياضات حتى اطلع على الغيبات
 وتصرف في عالم العناصر بما يخالف العادات ورأى الملائكة وسمع كلامهم
 ولا يقولون بالبعث والارسل من الله هذا حاصل ما قاله الاصفهاني وشارح المواقف
 ونقل صاحب المواقف كلامهم الكاذبة وشنع عليهم بان قال هذا الذي ذكره تلبس
 على الناس وتستر بعبارة لا يقولون بمعناها لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة
 عندهم من قبيل الجبريات عن المادة ولا كلام لهم يسمع الى آخر ما قال جراه الله خيرا
 (المبحث الثاني) في احتياج الانسان الى النبي لما كان الانسان محتاجا في بعثته الى
 أشياء مثل الغذاء والسكن واللباس والشخص الواحد لا يتيسر له تحصيل هذه الامور
 الا بمشاورتهم آخر من بني نوعه ومعاوضة تجري بينهم بان يزرع هذا الفاكهة ويحضر ذلك
 لهذا ويحيط واحد لا آخر ولا آخر يعمل له الابرة وعلى هذا قياس سائر الامور فان
 الانسان محتاج في معاشه الى الاجتماع على المعاوضة وذلك لا ينظم الا اذا كان

بينهم عدل لأن كل واحد ينسبهم جميع ما يصلح اليه وينسب على حزا جه فيقع
 التنازع ويقتل أمر الاجتماع ويشعل الناس للهرج والمرج أي القتل والاختلاف
 ولما كانت الوقائع المتفرقة في وقتها تقع الاحتياج إلى قانون كلي يحفظ العدل
 وذلك القانون هو المسي بالشرع والشرع لا بد من شارع واضع له ولا بد أن يكون
 الشارع ممتازا بالآيات الظاهرة والمجربات الباهرة بصدقه الناس ولا يقع من راحة
 الكاذب بدعوى ذلك المنصب قال شارح المواقيع الحاصل أن وجود النبي سبب
 للنظام في المعاش والمعاد فيصعب ذلك في العناية الإلهية المتضمنة لابلغ وجود النظام
 في مخلوقاته فهذه طريقة النبوة على مذهب الفلاسفة انتهى قال الأصمغاني وذهب
 الأشاعرة إلى أن النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده (المبحث الثالث)
 في نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام خلافا لليهود والنصارى والمجوس وبجاعة من
 الدهرية لتأديلات الدليل الأقل أنه عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المجيزة وكل من
 كان مستعدا لذلك كان نبيا وإياها قلنا ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا أنه أظهر المجيزة
 لثلاثة أوجه الوجه الأول أنه عليه السلام أتى بالقرآن وهو مجيز لأنه عليه السلام
 طلب من خصماء العرب معارضة أقصر سورة منه فجزوا عن المعارضة الوجه الثاني
 أنه عليه السلام أخبر عن الغيبات كأخباره عن نزول بني قنظور وأبى الترياق فداد
 وخبارهم وخروج فارس أرض الجبار فبقي أمناق الأبل يصري وبصري مدينة
 حوران وقوله عليه السلام لعارة تقتل الفئة الباغية وغير ذلك والكل وقع كأخبار
 والأخبار عن الغيبات مجيز بلا شك الوجه الثالث بلوغه عليه السلام هذا المبلغ
 العظيم من العلم والعمل دفعة وهو خارق للعادة أيضا ونقل عنه عليه السلام مجيزات
 أخر كانت شاقا القصر وسليم الجرب ونوع الماء من بين أصابعه الشريفة وغير ذلك الدليل
 الثاني على نبوته جميع سيرته وصفاته المتواترة كالأزمة الصدق والأعراس عن متاع
 الدنيا مدة عمره وسخاؤه في الغاية وشجاعته إلى حد لم يفر من أحد قط وإن عظم
 الرعب وكافة صاحبة التي أبكت معاقع الخطباء وكالاصرار على الدعوى مع مالهقه
 من المتعصب والمشايق وكالترفع عن الأغنياء والتواضع مع الفقراء وكل واحد من
 هذه الأمور وإن فرضنا أنه لا يدل على النبوة لكن المجموع لا يحصل إلا للنبي الدليل
 الثالث على نبوته عليه السلام أخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته عليه
 السلام (تمة) في شرائط المجيزة وتقسيم النوارق للعادة أما شرائطها على ما ذكر
 في شرح المواقيع أن يكون المجيز خارقا للعادة إذ لا يجهل بدونه وإن تحدت معارضته
 وأن يكون ظاهرا على يمدح النبوة وأن يكون موافقا للدعوى فلا ظل مجيز في أن
 أحسب منا ففعل غارفا آخر كنتك الجبل لم يدل على صدقه وإن لا يكون ما أظهره
 مكذبا له فلو قال مجيز في أن ينطق هذا الضب فطلق فقال أنه كاذب في دعوى النبوة

لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه وان لا يكون منه دعا على دعوى النبوة وان كان
 بزمان يسير بل مقدار نالها أو متأخر اعني بزمان يسير بعد ما مثله قلوا قال مجيز في
 ما قد ظهر على يدي من قبيل لم يدل على صدقه وما وقع من الانبياء قبل النبوة من
 الخوارق يسمى ارباها أي تأمينا للنبوة وأما تقسيم الخوارق للعادة فاعلم أنها ستة
 الاول المجيزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحسدي
 المنكرين أي معارضتهم على وجه يعجز المنكرين عن الايمان بعثله والثاني الارهاص
 وهو أمر خارق للعادة وقع قبيل بعثة النبي سواء صدر من النبي أولا الثالث الكرامة
 وهو أمر خارق للعادة ظهر من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة مقرونا بالايمان
 والعمل الصالح فلا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا الرابع
 المعونة وهي أمر خارق للعادة صدر من عوام المسلمين تخليصا لهم من الهن والمكاره
 والخامس الاستدراج وهو أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقرونا بالايمان
 والعمل الصالح ووافق لغرضه وان لم يوافق غرضه يسمى اهانة وهي السادسة من
 الخوارق كما روي أن صليبة الكذاب دجالا هور أن تعبر عنه العوراء مصححة فصارت
 عنه المصححة عوراء ولعل السحر من قبيل الاستدراج ويحوزان يستحكون من
 الاستدراج ما ليس يصح لان الاستدراج عرفا على ما يفهم من كلام البضاوي اذناه
 اقله العبد من العذاب درجة درجة بالامهال وادامة المعصية وازدياد النعمة وقال
 أيضا أصل الاستدراج الاستعداد أو الاستئزال درجة بعد درجة (المبحث الرابع)
 في عصمة الانبياء عليهم السلام في شرح المواقف أجمع أهل المال والشرائع كلها على
 وجوب عصمتهم عن تعدد الكذب في دعوى الرسالة وما يلقونه عن الله تعالى الى
 الخلاق وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكره سبيل السهو والتسليان خلاف
 فقه الاستاذ أو ما حقق وكثير من الائمة دلالة المجيزة على صدقهم في تبليغ الاحكام
 وجوزة القاضي أبو بكر وقال أغادلت المجيزة على صدقه فيه ما هو متذكرة عامد اليه
 وأما ما كان من التسليان وقلات اللسان فلا دلالة للمجيزة على الصدق فيه فلا يلزم
 من الكذب هناك نقص لدلائلها وأما ما سوى الكذب في التبليغ فهو ما كثر أو غيره
 من المعاصي أما الكفر فاجتعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعد ما جوز
 الشيعة اظهار الكفر وقاية لنفسه عند خوف الهلاك وذلك باطل لانه يقتضي
 الى اخفاء الدعوة بالكلية لضعفهم وقلة موافقيهم وكثرة مخالفيهم عند دعوتهم أولا
 وأيضا متقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن غرور وفرعون مع شدة
 خوف الهلاك وأما غير الكفر فأكثرا وصفات وكل منها ما أن يصدر عدا أو سوا
 فالاقسام أربعة وكل واحد منها ما قبل البعثة أو بعدها فالاقسام ثمانية أما صدور
 الكبار عنهم عما ذقعه الجمهور من محقق الاشاعة والمعتزلة وأما صدور ما عنهم سوا

أو على سبيل الخطأ التأويل بخورز لا كثرة واختلافه وأما الصغار جدا
 بخورز الجمهور خلافا للبيان وأما صدورها سهواً وهو جازم باتفاق أكثر أصحابنا
 وأكثر المعتزلة بشرط أن فيها ما عليه فيتم وانه الا الصغار التي تدل على الخسنة
 ودناءة الهمة كسرقة حبة أو لقمة فانها لا يجوز اتصالها بحد أو لاسهوا هذا كله بعد
 الاتصاف بالنبوة وأما قبله فنحن أكثر أصحابنا وجميع من المعتزلة لا يمنع ذلك صدور
 عنهم كبيرة أقول أي هذا كل أو سهواً قال أكثر المعتزلة تمنع الكبيرة وإن تاب عنها
 لأن صدور الكبيرة يوجب الشفاعة عن ارتكابها والمنع وعنه لا يتبعه الناس فينفون
 مصلحة البعثة ومن المعتزلة من منع ما يقرر الطباع عن متابعتهم سواء كان ذنباً لهم
 أو لا كعهر الامهات أي كونهن قانيات والقبور في الآباء ودناءة لهم واستدراكهم
 كذلك في شرح المواقف وفي شرح العقائد انه الحق ولعل ضمير الجمع في ذناءتهم
 واستدراكهم واجتماعهم الى الانبياء ولا يحد وجوعهما الى الآباء وعند الروافض
 لا يجوز مسفيرة ولا كبيرة لا عمد ولا سهواً ولا خطأ في التأويل قبل الوحي وبعده
 والمفهوم من شرح العقائد أن الشيعة كلوا غصن في هذا الحكم الانهم يجوزوا
 اظهار العصية كفر عند خوف الهلاك (تنبيه) العصية عندنا على ما يقتضيه أصلنا
 من استناد الاشياء كلها الى القاعل المختار ابتداءً أن لا يطلق الله تعالى فيهم ذنباً وهي
 عند الفلاسفة بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالجهاب القاعل عند استعداد
 القوابل ~~مقدمة~~ أي صفة نفسانية راسخة تمنع صاحبها من القبول وتحصيل
 هذه الصفة النفسانية ابتداءً بالعمل بحمايات المعاصي ومناقب الطاعات وتأكد
 وترسخ هذه الصفة في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالواحد والنواهي والاعتراض على
 ما يصدرونهم من الصغار وتركوا الاولى فان الصفات النفسانية ~~تكون~~ في ابتداء
 حصولها أحوالاً أي غير راسخة ثم تصير ملكات أي راسخة في محلها كذا في شرح
 المواقف والمصنف لم يذكر مذهب أهل السنة في تفسير العصية بل ذكر مذهب
 الفلاسفة على وجه يوهم أنه المذهب عندنا (تقمة) في عصية الملائكة اختلف فيها
 فمن نفي عنهم العصية استدلال بقوله تعالى حكاية عنهم أجمعين فيها من يفسد فيها ويسفك
 الدماء ونحن نسبح بحمدك الآية اذ فيه غيبة لبني آدم وتركبة لانفسهم وحكمهم
 بالفساد وسفك الدماء بمجرد ظنهم وفيه انكار على الله سبحانه وتعالى فيما يفسد
 وأوجب عنه بان الغيبة اظهر ما يوجب العقاب للمخاطب والمخاطب هو الله سبحانه
 وهو عالم بجميع الاشياء فلا يتصور هنالك الاظهار فلا غيبة هنالك وبان التوسعة
 اظهر ما يوجب العقاب للنفس فلا يتصور بالنسبة الى الله تعالى وبان حكمهم ليس بالغنى
 بل بتعليم الله وقرائتهم ذلك في الوحي وبان مرادهم ليس انكار على الله تعالى بل
 استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم ومن أثبت لهم العصية استدلال بنص قوله

تعالى لا يصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرُونَ وأجيب عنه بأنه انما يتم اذا ثبت
 عمومها لاختصاص الملائكة وجميع الازمان وجميع المعاصي ولا قاطع في هذا البحث
 لانصا ولا اثباتا بل أدلة طرفية غلظية والمطلوب هنا العلم اليقيني جميع ذلك من شرح
 المواقف (المبحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة) وقد وقع في العقائد
 النفسية أن رسل البشر أفضل من رسل الملائكة أقول ومعنى عامتهم بالطريق الاولى
 وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة وقيد عامة البشر في هذه المسئلة في التاثير الثانية
 بالمتقين والمفهوم من شرح العقائد أن هذا مذهب جمهور الاشاعرة وذهب
 المعتزلة والقلاسة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة على البشر وسلمهم على
 وسلمهم وعامتهم على عامتهم وقال أيضا في شرحه وأما تفضيل رسل الملائكة على عامة
 البشر فبالاجماع بل بالضرورة واستدل جمهور الاشاعرة بوجوده عن أن طاعة البشر
 أشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة فتكون أفضل لقوله عليه
 الصلاة والسلام أفضل الاعمال أجزاها واستدل الآخرون بوجود منها اطرا دقديم
 ذكر الملائكة على ذكر الانبياء كما في قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته
 وكتبه ورسله وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على أفضليتهم لجواز أن يكون تقديمهم
 في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود وسائر أدلة الطرفين مذكورة في كتب الكلام
 أقول وأما تفضيل رسل البشر على عامة الملائكة فالعامة اما منسوبة أرضية أو علوية
 سماوية فالمرح في المواقف أنهم أخذ من الملائكة السفلية الارضية بلا نزاع أقول
 ولم يظهر لي محاربي من الكتب أن فضل رسل البشر على عامة الملائكة انما في
 أو اختلافي وأما ادعاء أن الملائكة العلوية السماوية كلهم رسل فبعيد (المبحث السادس
 في كرامات الاولياء) قال في شرح العقائد الولى هو المعارف بالله تعالى وصفاته
 حسب ما يمكن الموانب على الطاعات المجتنب عن المحاصي المعرض عن الاتهام
 في الذات والشهوات وفي شرح المواقف كرامات الاولياء جائزة عندنا خلافا لمن منع
 جواز الخوارق وواقعة عند أكثر اصحابنا وأبي الحسين البصري من المعتزلة خلافا
 للاستاذ أبي اسحق والحلي منا واليه معتزلة غير أبي الحسين أما دليلنا على جوازها
 فهو أن الكرامة أمر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وكل ممكن
 فهو جائز الوقوع بقدرته الله تعالى وأما دليلنا على وقوعها فلقصة صريم حيث حبلت
 من غير أن يحس بأشرو وجده الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من الفخلة
 اليابسة ويجعل هذه الامور معجزات زكريا عليه السلام وأوراهما العيسى عليه
 الصلاة والسلام مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهي احضاره عرش بلقيس
 من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسلطان عليه السلام اذ لم يظهر
 على يده مقدار يدعوى النبوة كذا في شرح المواقف وأقول وذلك لما قد علمت أن شرط

المجهز تظهر وهما على يد مدعى النبوة لكنه يحالفه ما صرح في العقائد التفسيرية بان
 كرامة الولي مجهزة تنسب له لانهما على صدق دعوى نبوة النبي حيث استحق الشخص
 التابع لشرعيته مرتبة الولاية تدبر واجتنب من أنكر وقوع الكرامة بانها لا تقتض من
 المجهز فلا تكون المجهزة حينئذ الله على النبوة والجواب أن الكرامة تقتض من المجهز
 بعدم مقارنة دعوى النبوة وبشرط ذلك في المجهز حتى لو ادعى هذا الولي النبوة لم يكن
 وليا ولا تظهر الكرامة على يد من قلنا سابقا من أنه تعالى لا يخلق الخلق في يد
 الكاذب بحكم العادة قال في شرح المقاصد ظاهر نكرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور
 مميزات الانبياء وانكارها ليس بهيب من أهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك
 من أنفسهم قط ولم يسموا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتماعهم
 في امر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في أولياء الله أصحاب الكرامات يترقون
 أديهم ويحشون طوعهم لا يسعونهم الا باسم الجلالة المتوقفة ولم يعرفوا أن مبني
 هذا الامر على صفاء العتيدة ونقاء السيرة واقتضاها الطريقة وانما العجب من فقهاء
 أهل السنة حيث قال بعضهم فيما روى في شأن ابراهيم بن ادهم ان الناس رأوه
 بالبصرة يوم التروية ورآه آخرون في ذلك اليوم بحكاية ان من اعتقد بجواز ذلك يكفر
 انتهى (الباب الثاني) في الحشر والجزاء وفيه عشرة مباحث (المبحث الاول) في اعادة
 المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها من يقول باعدام الاجسام دون
 من يقول بان غنائها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كابدل عليه
 قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطيور اعلم أن اعادة المعدوم جائزة عندنا وعند
 المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الوجود بقيت ذاته المخصوصة
 فامكن لذلك أن يعاد وعندنا اذا عدم الوجود ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة خلافا
 للفلاسفة المنكرين المعاد الجسماني وبعض الكرامية وأبي الحسبي البصري ومحمود
 الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء ما عدا الفلاسفة وان كانوا مسلمين معتزقين بالمعاد
 الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة
 الكل من شرح المواقف لنا أنه لو امتنع وجود الشيء بعد عدمه فاما أن يمنع لانه أي
 لذاته ذات الشيء أولى من لوازم ذاته فيمتنع وجوده ابتداء لان مقتضى ذات الشيء
 أو لازم ذاته لا يختلف بحسب الازمنة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه
 فهو ممكن وجوده بعد عدمه وعند ارتقاع ذلك العارض وأما النقص فهو قديم
 الضرورة على امتناع اعادة المعدوم وقد تبدل عليه بان المعاد انما يكون معاد العينه
 اذا أعيد بجميع عوارضه ومنه الوقت الذي كان فيه ابتداء الشيء الذي فرض اعادته
 فيلزم أن يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ
 مبتدأ من حيث انه معاد هذا خالف الجواب أن اللازم في اعادة الشيء بعينه هو اعادة

جميع عوارض الشخصية والوقت ليس منها ضرورة أن زيد الموجود في هذه الساعة هو
بعبئته الموجود قبلها وأما كون الشيء من حيث كونه في هذا الوقت مغايراً لنفسه من
حيث كونه في وقت آخر فتغير ذهني اعتباري لا خارجي ويحكي أنه كان واحداً من
تلازمة ابن سينا مضافاً على كون تغير الوقت مفيداً للتغير بحسب الخارج بناءً على
أن الوقت من العوارض الشخصية وتباحث فيه مع ابن سينا فقال ابن سينا إن كان
الأمر على ما تزعم فلا يلزم كلامك لأنني غير من كان يباحثك وأنت أيضاً غير من كان
يباحثني فثبت التلذذ وهو بمنزلة (المبحث الثاني) في حشر الأجسام ووقوعه بعد
اختلافهم في معنى إعادة فنذهب إلى إمكان إعادة المعدوم قال إن الله تعالى
يعدم الموجودين ثم يعيدهم ومن ذهب إلى امتناع إعادة المعدوم قال إن الله تعالى
يفرق أجزاء أبدانهم الأصلية ثم يخلق فيهم ما يخلق فيها الحياة فنقول أما جوارح حشر
الأجساد فلا نأجزيها الميت إن لم تنعدم فهي قابلة للبعث والحياة والله تعالى عالم بخلق
الأجزاء وإن فرضت أنها عدمت جازاً أعادتها لما عرفت من جواز إعادة المعدوم
وأما وقوعه فلا نهج في القرآن العظيم أكثر من أن يحصى بعبارات لا تقبل التأويل
كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو
بكل خلق عليم وذكرها الفلاسفة وقالوا إن المعاد الجسماني غير ممكن لأنه لو اكل
إنسان إنساناً آخر وصار جزءاً من بدن المأكول جزءاً من بدن الأكل فذلك الجزء ما كان يعاد
في الأكل أو في المأكول منه وأما ما كان فلا يعود أحدهما بشأمه والجواب أن المعاد
هو الأجزاء الأصلية وهي السابقة من أول العمر إلى آخره لجميع الأجزاء والأجزاء
الأصلية التي هي المأكول منه صارت فضلاً في الأكل فقد عاد إلى المأكول منه (تذييب)
هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويبعدها بالتأليف الحق أنه
لا جرم في هذه المسئلة لا نقياً ولا إناباً لعدم الدليل على شيء من الطرفين والتسكك على
إعدام الأجزاء بقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه تمسك ضعيف لأن التفريق أهلاً
كالإعدام فإن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والتفريق خروج الشيء
عن صفاته المعلومة المطلوبة منه فيكون هلاكاً كاملاً يسعى فناءه فلا يتم الاستدلال
أيضاً على الإعدام بقوله تعالى كل من عليها فان كذا في شرح المواقف سكية مذهب
الفلاسفة في المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مقارعة النفس عن بدنها
واقبالها بالعالم العقلي هو عالم المجرىات وسعادتها وشقاؤها هناك بشأانها
النفسانية ورذائلها وهم أنكر وحشر الأجساد وأفتوا المعاد الروحاني وقالوا النفس
بعد مقارعتها عن البدن سعادة وشقاوة وضبط الاحتمالات منها أن النفس
قبل مقارعة البدن إما عالمة بالله تعالى وصفاته وإما جاهلة به لا يمكن أن اعتقدت
خلاف الواقع أو جهلاً بسيطاً وعلى كل من التقدير الثلاثة فاما أن يكون

لنفس هيئاته ويقطوعه الالفية المشتهيات بسبب مباشرتها ولم يكن فالعالمية
 اللبنة من الهيئات الرديئة مستهجة أبدا بعد مفارقة البدن بملاحظة كمالها العلى
 ربه ينشأ عن أم شوق المشتهيات وذلك كالمؤمن المتق عندنا وأما العالمية الكاسية
 الهيئات الرديئة فهي بعد المفارقة متأمة بسبب اشتياهاها الى مقتضيات تلك
 الهيئات اشتياق العاشق المجهور الذى لم يتق له ربه الوصول مادامت تلك الهيئات
 باقية لكن تزول تلك الهيئات عاقبة الامر فيزول الالم أيضا وذلك كالمؤمن القاسق
 عندنا وأما الجاهلة جهلا مركبها التى اشتاقت الى الكمال العلى لمصنعتها
 طريقه فوصلت الى نقصان فيها النقصان الذى هو الجهل المركب وفوت الكمال
 الذى هو العلم فاذا فارقت البدن تبيت لنقصانها وفوت كمالها المشتاق اليه فتألم به
 لما عجزها عما أبدا الامتناع زوال نقصانها وامتناع وصولها الى الكمال لفقد
 القوى البدنية التى تكتسب النفس بوساطتها المعارف وذلك كالسكران عندنا ولم يذكر
 في شرح المواضع حال الجاهلة بالنسبة الى الهيئات الرديئة والظاهر أنها ان اكتسبت
 الهيئات الرديئة فهي متأمة بسببها أيضا كاسبق ومن لم يدرك ذلك الالم أقول هنا
 اشكال وهو أن النفس بعد المفارقة إما أن تكون معها القوة المدركة أولا ففى الاول
 فلم لا يجوز أن يحصل لها كمالها الذى هو المقادير الحقة وكيف يصح ما قالوا من امتناع
 وصولها الى الكمال وعلى الثاني فكيف تنبئ لنقصانها وفوت كمالها وأما الجاهلة
 بالله وصفتها جهلا بسيطا فإما أن تدرك أن هذا العلم كمال فيحصل لها شوق اليه أولا
 فإلن ان خلت من الهيئات الرديئة فهي ناجية من الالم لسلامتها من أم شوق
 السكال وألم الهيئة الرديئة كغير المكافى عندنا وان كانت لها عتبات رديئة تألم
 بها فقط لكن لا يدوم والاو وهى الجاهلة التى لها شوق الى السكال ان حصلت لها
 الهيئات الرديئة أيضا فهي بعد المفارقة متأمة أبدا شوقها الى السكال ويأسها
 من تحصيله ومتأمة أيضا بسبب الهيئات الرديئة لكن هذا الالم لا يدوم لعدم دوام تلك
 الهيئات كما عرفت وان لم تحصل لها تلك الهيئات فهي متأمة بالشوق الى السكال
 فقط دائما بدال شارح المواضع واعلم أن الأقوال الممكنة في مسئلة الامداد لا تزيد
 على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين الثاقين للنفس
 الناطقة أقول أى النفس المدركة بدون البدن ثم أقول لا يبعد أن يكون من هؤلاء
 من يقول بعد ذاب القبر باندخال الروح الجسد لا لروح فقط والثاني ثبوت المعاد
 الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهم ما عدا وهو قول كثير من
 المحققين كالمطهرى والغزالي منا ومعمر من قدماء المعتزلة وجهه ومن متأخري
 الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى
 المكلف والمطيع والمعصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس

باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر الخسائر خلق لكل واحد من
 الأرواح بدنا يتعلق به ويصرف فيه كما كان في الدنيا أقول لعل المفسد الروحاني
 عندهم تحميم النفس وتعميد يهب بعد الموت قبل الحشر بدون تعلقها بالجسد والرابع
 انكارهما معا وهو قول الفلاسفة الطبيعيين ولعلهم يقولون ان النفس هي المزيجة
 فينعدم عند الموت ويستحيل اعادة تمامهم أن اعادة المعلوم محال وقد عرفت
 فساد (والثامن) التوقف في هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال
 لم يتبين لي أن النفس هي المزاج فينعدم عند الموت ويستحيل اعادة تمامها وهي جوهر
 باقية بعد فساد البدن فيمكن المعداد (المبحث الثالث في الجنة والنار) ذهب أصحابنا
 وأبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري إلى أنها مخلوقتان الآن مثلا فالأكثر المعقولة
 كما في حاشيتهم وعبد الجبار ومن تابعهما فأنهم قالوا إنها مخلقتان يوم الجزاء ولما
 وجهان الأول قصة آدم وسحراء واسكانهما الجنة وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذلك النار
 إذا قال بالفضل الثاني قوة تعالى في صفة الجنة والنار أعدت لامتقين أعدت
 للكافرين بالفضل الماضي وهو سر يح في وجودهما من تتبع الأحاديث العجيبة
 وجد فيها أشياء كثيرة تميل إلى وجودهما دلالة ظاهرة قال الهواشي ولم يرد نص
 صريح في تعيين مكانهما ولا يذكرون على أن الجنة فوق السموات السبع وقفت العرض
 لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عند حافة المأوى وسدرة المنتهى فوق السموات
 السبع وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وأن النار تحت الأرض انتهى
 والمعتزلة قد يستدلون على مذهبهم بقوله تعالى في وصف الجنة أكفها ذاتهم مع قوله
 تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وبسبب اهلال أهلها والجواب
 أن المراد به لاله كل شيء أنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالصحيح بالهالك
 المعلوم وقد يستدلون بقوله تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والأرض
 ولا يصح ذلك إلا بهدفتا لهما لا امتناع تداخل الأجسام والجواب أن المراد عرضها
 كعرض السموات والأرض لتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السماء والأرض
 فنصل هذه على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة أي مثله كذا في شرح المواقف
 (المبحث الرابع) في الثواب والعقاب أما الثواب على الطاعة فأوجبته معتزلة البصرة
 على الله تعالى مستدلين بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون والجواب أنه يدل على
 الوقوع لا على الوجوب وأما الإطلاق فلهذا على الثواب مع أنه يشعر بالاستحقاق
 فلا يكون الطاعة دلالة والافا الثواب فضل منه تعالى ولا تستحقه جميعنا وأما العقاب
 ففيه بحثان (المبحث الأول) أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة
 إذا مات بلا توبة ولم يجهزوا أن يعفو الله عنه إلى عنه واستدلوا بأنه تعالى أوعد بالعقاب
 على الكبار وأخبره أي بالعقاب عليها فلم يعاقب لهم الخلف في وعيده والكذب

في شئ وهو حال والجواب أن ما ذكره يدل على وقوع العقاب ولا يدل على وجوبه وهو
 المختلف فيه كذا في شرح المواهب والجواب الجاهل ما ذكره الدواني وهو مخصص
 المذهب المنفرد عن عموم الوعيد (المبحث الثاني) قالت المعتزلة والخوارج
 صاحب الكبيرة إذا لم يقب عنها يخلد في النار ولا يخرج منها أبدا واستدلوا بالآيات
 المستقلة على لفظ الخلود في وعيد صاحب الكبيرة والجواب أن الاعتدال يخلص على
 خروج صاحب الكبيرة من النار فالمراد من الخلود في الآيات المذكورة هو المنكث
 الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى كثير كقولهم خلد الله ملكه والمراد طول الخلق
 بلا شبهة وأما أصحابنا فقلوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى وعده في نبي به لأن
 الخلف في الوعد نقص والله تعالى متعال عنه والعقاب على المعصية عدل منه تعالى
 وله العفو عنه لأن العفو فضل ولا يعد الخلف في الوعيد تقصيرا بل يدرج به عند العقلاء
 وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب فلا يكون
 الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية واجبا على الله تعالى وقالوا أيضا إن
 مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايان
 خبر ولا يرى جزاء من بعده الأبعد خروجه من النار إلا حديث الدالة على خروج العصاة
 من النار وأما الكفار فالمسلمون أجعوا على أن الكفار يخلدون في النار أبدا لا ينقطع
 عذابهم سواء بالفراق الاجتماعي والنظر في معجزات الأنبياء ولم يثبتوا أو علموا بوثبتهم
 وعاندها أو تسمى كما سلكوا قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري الكافر المبالغ
 في اجتماعه إذا لم يمتد للإسلام ولم يبلغ له دلائل الحق وبقي مفرقا مذمورا وعذابه منقطع
 وهذا مخالف للإجماع المتعقد قبل ظهور المخالفين كذا في شرح المواهب وقال
 المصنف ويرى من فضله تعالى ولطفه مع الكافر المبالغ في اجتماعه الطالب
 للهدى إذا لم يصل إلى الهدى وبقي ناظرا بجهته فأن قلت على يرى عفو الكافر
 الذي أدى اجتماعه إلى الكفر قلت لآله مقصر في الاجتهاد لما ذكره المصنف في
 من أن الاجتهاد أي الكفر الكامل يستحق أن لا يؤدي إلى الكفر فالمبالغ في الاجتهاد
 إما أن يصل إلى الحق وهو مؤمن ناج وإما أن يبقى ناظرا بجهته اختارته المشية
 قبل تمام النظر وهو كافر يرى عفو وأما الوصول إلى الكفر بعد الاجتهاد التام
 فمخالف لما وصل إلى الكفر مقصر في الاجتهاد فهو معذب قطعاً (المبحث الخامس)
 في العفو عن أصحاب العصبيات اتفقت الأمة على جواز العفو عن الصغار تركها
 سواء كل قبل التوبة أو بعدها وعن الكبيرة بعد التوبة لكن عند أهل السنة يجوز
 العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبائر أم لا لقوله تعالى بقرولون يا ويلتنا
 ما لهذا الكتاب لأيقاد وصغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها الآية إلا حصة إنما يكون العجالة
 وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إن اجتنب العصبيات لم يعذب على الصغار ولقوله تعالى

في قتلهم بآثارهم من كفر عنكم سيئاتكم وأجيب بأن المعصية ان يقتلوا
 أنواع الكفر فكفر عنكم سائر المعاصي ان شئنا كذا يلزم من شرح العنايته والمقصود
 من كلام الدواني أن مذهب المعتزلة وجوب العفو عن الصغار وان لم يتب عنها صاحبها
 سواء اجتنب الكبار أو لا واختلفوا أيضا في العفو عن الكبار بدون التوبة بخوزه
 أهل السنة لقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويفغر ما دون ذلك لمن يشاء
 وليس المراد بعد التوبة لأن الشرك بعد التوبة أيضا كذلك فلا يجوز في الغفران عن
 الشرك ومنعت المعتزلة جوازهما وان جازعلا عند الكفر من منهم واتفقت الامة
 أيضا على عدم جواز العفو عن الكفر قبل التوبة مع ما وان جازعلا كذا في شرح
 المقاصد قال الدواني والمراد بالعفو ترك عقوبة الجرم والسفر عليه بعدم المؤاخذه
 (المبحث السادس) في شفاعته محمد عليه الصلاة والسلام لأصحاب الكبار قال
 في شرح المواقب أجمعت الامة على ثبوت أصل الشفاعه المقبولة عليه السلام لكن
 هي عندنا لأهل الكبار من الامة في إسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام لكن
 لأهل الكبار من أمتي وقالت المعتزلة الشفاعه انما هي زيادة الثواب لا دفع العقاب
 لقوله تعالى واتقوا ما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها
 شفاعه وهو عام في شفاعه النبي وغيره وأجيب باننا لا نعلم أن تلك الآية عامة لجميع
 الأنفس والأزمان ولو سلم عمومها فخصه بالدلائل الدالة على ثبوت شفاعه النبي
 عليه السلام لأهل الكبار من مؤمنى أئمة وقول الآية بتخصيصها بالكفار جميعا
 بين الأدلة كذا حال الاستدلال وقال الدواني الشفاعه تدفع العقاب ورفع الدرجات
 حق لمن أذن له الرحمن من الأنبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يؤخذ لا تنفع
 الشفاعه الا من أذن له الرحمن ورضي له قولا وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن
 الكبار بدون التوبة لم تجز الشفاعه لها وأما الصغار فحوا عن صاحبها عند التوبة
 وبعد هذا قال الشفاعه عندهم رفع الدرجات (المبحث السابع في التوبة) زدتم لمن شرح
 المواقب وفيه بحثان (المبحث الاول في حقيقتها) وهي في اللغة الرجوع وفي الشرع
 الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود اليها وفي شرح المقاصد
 ومعنى الندم تحزن وتوجع على أن فعل وتقى كونه لم يفعل فجود الترتل بدون الندم
 ليس بتوبة وانما قلنا على معصية لأن الندم على الطاعة أو المباح لا يسمى توبة
 وانما قلنا من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر ما قبله من الصداع وخفة
 العقل الى غير ما من المفاسد لا يكون ثابتا شرعا قال في شرح المقاصد وأما الندم
 بخلاف التائب وطعم الجنة فهل يكون توبة فيه ترديد بشيء على أنه هو الباطل أو الباطل
 قبها الكون بمعية وهو تابع له وكذا وقع التردد في كون الندم على المعصية لقبها
 مع غرض آخر توبة والحق أن جهة القبح ان كانت بحيث لو انعدت تصح التوبة

والاقتلا انتهى وقوله مع حزم أن لا يعود اليها زيادة تقرير الندم وليس بقصد احترازي
 لان الندم على أمر لا يكون الا حازما على عدم العود وقبل ان الندم على ما فعله
 في الزمان الماضي قد يرد في وقت الندم أن يفعل في الحال أو في الاستقبال لهذا القيد
 احترازيه ورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم
 كما لا يخفى هذا الیه في آخر هذا التحريف قوله اذا قدر وقال صاحب المواقف
 وقولنا اذا قدر لان من ملب منه القدرة على الزنا واقطع طمعه عن عود القدرة اليه
 كالمحبوب اذا عزم على تركه لم يكن ذلك منه توبة أهول كلام صاحب المواقف مبني
 على ان قوته اذا قدر وطرف العزم وقال شارح المقاصد ما ذكره صاحب المواقف ليس
 على ما ينبغي لاشعاره بأنه لا بد في التوبة من بقاء القدرة وقد صرح التحريف في شرح
 المواقف والمقاصد بان قوله اذا قدر قيد لا تترك المتفاد من قوله لا يعود اليها أي يجب
 العزم على ان يترك المعصية على تقدير القدرة حتى يجب على من حرسته القوة
 كالمحبوب ان يعزم على تركها لو فرض وجود القدرة أقول قد ظهر من هذا أن مشل
 المحبوب اذا عزم على ترك الفعل فقط ولم يعزم على تركه على فرض وجود القدرة
 بل يوجد من نفسه انه لو فرض وجود قدرته يقتضي منه العزم لان مع توبته قال شارح
 المقاصد وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على اظهار العزم على ترك
 المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى
 وعلا مته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب
 الاحياء وتأمل فيما يروى من قصة استفقار داود عليه السلام علم صعوبة أمر التوبة
 (البحث الثاني في احكام التوبة) وهي خمسة (الاول) أن الزاني المحبوب أي من زنى ثم
 جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه
 أبو هاشم من المعتزلة وزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل
 اذا قدرته على الفعل في المستقبل وقال الآخرون انه توبة بناء على انه يكفي حقيقة
 العزم تقدير القدرة (الثاني) ان من تاب عند مرض يخاف منه الهلاك هل تقبل
 توبته وقع التردد فيه بناء على أن ذلك الندم هل يكون لقب المعصية أم لا بل لا يلزم
 الطوب اليه فيكون كالإيمان عند اليأس أي العذاب كما في الآخرة عند معاينة
 النار فكما في المواقف وقال شارحه فان ذلك الإيمان غير مبول بالإجماع ونقل
 شارح المواقف عن الأمدى أن من أشرف على الموت اذا ندم صحت توبته بإجماع
 السلف ثم قال ان التردد الذي ذكره المصنف في توبة المريض مرضا مخفيا ينافي ما نقله
 الأمدى من إجماع السلف على قبوله (الثالث) شرط المعتزلة في التوبة أمور ثلاثة أولها
 الخروج عن المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظالم الخروج عن تلك المظالم برد
 المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار إلى الغائب واسترضاه ان بلغته الغيبة وشعر ذلك

ولما فيها أن لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه وذلك لأنه لا يستديم الندم على الذنب
المقرب عنه في جميع الاوقات وليس شيء من هذه الثلاثة واجبا عندنا في صحة التوبة
أما الخروج عن القتل فقد قال الأمدى من أني بالخطئة كالقتل والضرب مثلا فقد
وجب عليه أمران التوبة والخروج عن الخطئة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقص
منه ومن أني باحد الواجبين لم تكن صحة ما أني به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر
كما لو جبت عليه صلاتان فأتى بأحدهما دون الأخرى قال في شرح المقاصد قال إمام
الحرمين ربما لاتصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كافي الغصب فانه لا يصح
الندم عليه مع ادامة اليد على المصسوب ففرق بين القتل والغصب أقول وذلك لأن
المال المصسوب ما دام في يد الغاصب كان بمنزلة الملابس التي فعل الغصب والتوبة عند
المعصية لاتصح بدون الاقلاع عنها كما صرح به في بعض الكتب وأما عدم العود
فقد قال الأمدى ان التوبة بما مورم ما تكون عبادة وليس من صحة العبادة الواقعة
في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غاية الامر انه اذا تاب عن ذنب ثم ارتكبه تجب
عليه توبة أخرى عما ارتكبه وأما استدامة الندم فقال الأمدى يلزم على تقدير شرط
استدامة الندم الحرج وأن يجب على من ندم الندم إعادة التوبة فمقتضى شرط التوبة
الاولى وهو الاستدامة وهو خلاف الاجماع وبعض العلماء أوجب تجديد التوبة
كلما ذكر الذنب وهو باطل أيضا لان العلم بالضرورة أن العباد كانوا يتذكرون ما كانوا
عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجتدون الاسلام فكذلك الحال في كل ذنب وقعت
التوبة عنه (الرابع) من أحكام التوبة انه تصح عند الاشاعة التوبة عن بعض المعاصي
مع الاسرار على بعض خلافا لابي هاشم لسان الكافر اذا أسلم وتاب عن كفره مع
استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا بتوبة ثلاث المعصية
واستدل أبو هاشم بانه اذا ندم على ذنب ولم يندم على ذنب آخر ظهر أنه لم يندم لغيره
والاندم على قبائحه كلها لا اشتراكها في العلة المقتضية للندم وهو الواقع والجواب
انه يجوز أن ينضم الى قبض بعض المعصية أمر من الامور المؤثرة في السدامة كعظم
المعصية وقلة الرغبة فيها فيكون قبضها مع انضمام ذلك الامر داعيا الى الندم
عنها بخلاف ما اذا لم ينضم اليه بعض الامور كذا في شرح المقاصد وقال فيه
أيضا ~~يصح~~ في التوبة عن المعاصي كلها الاجال وان علمت منه انه لا حصول للندم
والعزم وذنب بعض المعصية الى انه لا بد من الندم تفصيلا فاعلم مفصلا (الخامس)
من أحكام التوبة ان التوبة واجبة بلا نزاع أما عندنا فمعها قوله تعالى توبوا الى الله
جميعا ونحو ذلك وأما عند المعتزلة فمقتضى ذلك لا فية من دفع شر العقاب ثم المصرح في كلام
المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزم تأخيرها ساعة ثم آخر تجب التوبة
عنده ولم يراحت ذكره وأن من أخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان

العصية وتترك التوبة أقول لعل المراد من الساعة ما يسع التوبة وأما قبول التوبة
 فلا يجب عندنا على الله تعالى خلافاً للمعتزلة وهل ثبت قبولها معاً ووعداً قال امام
 الحرمين لم يدل على ذلك ما ثبت ذلك بدليل قاطع لا يحتمل التأويل الكل من شرح
 المقاصد (المبحث الثامن) في أن أحياء الموق في قبورهم للسؤال وعذاب القبر
 للكافرين وبعض الفاسقين سق عندنا اتفاق عليه سبق الامة قبل ظهور اختلاف
 أما الاول فنثبت بقوله تعالى حكاية عن أهل النار وبيننا أمثالنا اثنين واثنين اثنين
 فاعترفوا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل قالوا الا مائة قبل دخول القبر ثم الاحياء
 في القبر ثم الامة في نفسه أيضاً بعد مسئلة منكرو تكثير أحياء العشر وأما عذاب القبر
 فنثبت بقوله تعالى النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل
 فرعون أشد العذاب عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار صياحاً وساء فعمل
 أنه قبيح وما هو الا عذاب القبر لان الآية وردت في سق الموق والاحاديث العصية
 الدالة على عذاب القبر أكثر من أن تحصى بحيث توارى القدر المشترك وأنكرهما أكثر
 المعتزلة استبعاداً منهم ذينك الاخرين فيمن أكلته السباع وتفرقت اجزائه في بطونها
 أو أحرقت فصار ما ذنوبه الرياح العاصفة لكن من عرف الله حق معرفته واطلع
 على كمال قدرته لم يستبعد ذلك منه تعالى فيجوز أن يعيد الله تعالى الحياة الى الاجزاء
 المتفرقة لان الله تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء (المبحث
 التاسع) في سائر السمعيات من الصراط والميزان وقطار الكتب ونهاية الاعضاء
 والحوش المورود وأحوال الجنة والنار والاصل في اثباتها أنها أمور ممكنة
 في انفسها والله تعالى قادر عليها وأخبر الصادق عن وقوعها فتكون حقا وأنكر
 أكثر المعتزلة الصراط وقالوا ان من أثبت وصفه بأنه أدق من الشعرة وأحد من السبف
 ولا يمكن العبور عليه وان أمكن فمهمة عظيمة فيلزم تعذيب المؤمن والجواب أن الله
 تعالى قادر على كل شيء وأما الميزان فانه ككثرة جميع المعقولات بناء على أن الاعمال
 اعراض فلا يمكن وزنها بالخطئة والثقل والجواب أن كتب الاعمال هي التي توزن
 كما ورد به الحديث (المبحث العاشر) في الاسماء الشرعية من الايمان والكفر وفيه
 ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) في حقيقة الايمان هو في الحقيقة التصديق مطابقاً
 وفي الشرع تصديق الرسول عليه السلام فيما علم بحجبه به ضرورة تفصيلاً فيما علم
 تفصيلاً واجبالاً فيما علم اجبالاً يعني أن الايمان هو التصديق التفصيلي للرسول فيما علم
 بحجبه الرسول به علماً تفصيلاً والتصديق الاجال في فيما علم بحجبه به علماً اجبالاً حتى
 ان الرجل اذا لم يعلم الاحكام الضرورية التي جاء بها النبي عليه السلام تفصيلاً
 يكفيه أن يصدق بان الرسول عليه السلام صادق فيما جاء به من عنده تعالى ثم اذا ورد
 عليه الاحكام الضرورية تفصيلاً يلزمه تصديق كل واحد منها تفصيلاً ولا يكفيه

حينئذ التصديق الاجمالي وفرض شارح المقاصد ما علم بالضرورة بما اشهر من كونه
من الدين بحيث نقله الصامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع
وجوب الصلاة وحرمه الخ وهو ذلك وقال ايضا ~~ب~~ في الاجمال فيما يلاحظ
اجمالا ويستمرط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند
السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا أقول يفهم منه أن الجاهل
بما هو من ضروريات الدين قبل أن يرد عليه ليس ~~ب~~ كافر ثم ههنا مسئلة وهي
أن التصديق المعبر في الايمان هل هي المعرفة وان كانت بالاختيار كما وقع بصره
على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر ام شيء آخر غير المعرفة لم أوردناها لانها
مذكورة تفصيلا في شرح العقائد وحواشيه وغيرها وكون الايمان هو التصديق
مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري والقاضي أبي بكر والاستاذ أبي اسحق وأكثر الافة
من أهل السنة فالأقرار شرط عندهم لاجراء الاحكام في الدنيا لما أن تصديق القلب
أمر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله
وان لم ~~ي~~ يكن مؤمنا في احكام الشرع ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه ككشافق
فهو كافر عند الله وان كان مؤمنا في احكام الدنيا هذا هو اختيار الشيخ أبي منصور
رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى أو ائتكم بقلوبهم الايمان
وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان كذا في شرح العقائد وقالت الكرامية هو كتمان
الشهادة وقالت طائفة هو التصديق مع ~~ال~~ كتمان ويروى هذا من أبي حنيفة
رحمه الله والايمان مجموع أمور ثلاثة تصديق بالحنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أخل بالاعتقاد فهو منافق ومن أخل
بالأقرار فهو كافر ومن أخل بالعمل فهو فاسق وفاقفكم انه فاسق فهو كافر ايضا عند
الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة كذا ذكره البضاوي أقول
هؤلاء الطوائف الثلاثة بعد اتفاقهم أن العمل جزء من الايمان اختلفوا فذهب
الخوارج وبعض المعتزلة كالغلاف وعبد الجبار الى أنه الطاعات كلها فرضا أو نفلا
وذهب أكثر المعتزلة البصرة والجباي وابنه الى أنه الطاعات المقترضة من الافعال
والقرآن دون النوافل كذا في شرح المواقب ولم أجد التصريح به بان مراد جمهور
المحدثين من العمل ما هو لكن قال المصنف به بيان خروج العمل من الايمان بعبط
الاحمال على الايمان في مثل قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات وأما قوله عليه
السلام الايمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا اله الا الله وأدناها إماطة الاذى
عن الطريق فمما شرب الايمان بضع وسبعون الحديث لان إماطة الاذى غير داخله
في الايمان اتفاقا انتهى وهذا الاتفاق يشعر بان مرادهم من العمل غير النوافل
وكذا ~~ي~~ كون الخلل بالعمل فاسقا عندهم يشعر بذلك ثم أقول هذا الخلل لا يخلو من

الاظهر انهما قلنا (المسئلة الثمانية) في الكفر قال في شرح المواقف هو خلاف
 الايمان فهو محتمل لعدم تصديق الرسول في بعض ما علم بحجته به ضرورة قال شارح
 المقاصد والظاهر ان هذا أهم من تكذيبه عليه السلام في شيء مما علم بحجته به على
 ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله لشبهة المستحالة انما هي من التصديق والتكذيب
 انتهى أقول فان قلت اذا كان عدم التصديق في بعض أعمه من التكذيب في غيره
 انما هو من التصديق والتكذيب بحجته يلزم أن يكون من العلم من بعض ضروريات
 الدين كقوله قد علم فيما سبق أنه ليس بكفر قلت لا نسلم ذلك للزوم لأن الايمان اذا كان
 تصديق النبي في جميع ما علم بحجته به اجمالا أو تفصيلا فلكفر عنهم تصديقه في البعض
 لا اجمالا ولا تفصيلا بخلاف العلم من بعض ضروريات الدين مصدق له اجمالا
 وان لم يكن مصدقا تفصيلا لم لو لم يكن له تصديق اجمالي أيضا لمكان كافر
 بلا ريب وفي شرح المواقف فان قيل فساد الزنا ولو لا بس القياس بالاختيار لا يكون
 كافرا اذا كان مصدقا بالرسول في كل ما علم بحجته به بالضرورة وهو باطل اجمالا قلنا
 جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب الحكمنا عليه بكونه كافرا غير
 مصدق ولو علم أنه شاذ انما لا تعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقة لم يحكم بكفره بينه
 وبين الله تعالى وكذا من مجد الشمس فان مجوده يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق
 ونحن نحكم بالظاهر حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية
 بل مجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان أجرى
 عليه أحكام الكفر في الظاهر لا يقال أطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم أن يكونوا
 كفارا المؤمنين وهو باطل لاننا نقول هم مصدقون حكمنا لهم من الدين ضرورة
 أنه عليه السلام كان يجعل ايمان الابوين ايمانا لاولاد كذا في شرح المواقف
 (المسئلة الثالثة) في تفصيل الكفار قال شارح المقاصد الكفار اسم لمن لا ايمان
 له فان أظهر الايمان شخص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام شخص باسم المرتد
 لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين أو أكثر شخص باسم المشرک لاثباته التمریک
 في الالهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة شخص باسم الکتابي
 كاليهود والنصارى وان قال بعدم الدهر واسناد الحوادث اليه شخص باسم
 الدهري وان كان لا يثبت الباري أي الخالق أصلا شخص باسم المعلق وان كان مع
 اعترافه بنبوة النبي وانه يراه شعائر الاسلام يظن عقائده كقوله بالتفريق شخص
 باسم الزنديق وهو في الأصل منسوب الى زندي اسم كتاب أظهره رجل واحد أنه تأويل
 كتاب الجحوس الذي جاء به من يزعم الجحوس أنه نبيهم أقول اختلاف هذه الاسامي
 باعتبار اختلاف الاحوال لا ينافي أن يجتمع اسمان أو أكثر في أحد باعتبار اجتماع
 السالين المذكورين أو أكثر مثلا من أثبت الهين وتدين ببعض الاديان فهو مشرک

وأهل حصصه كتاب ثم أهول في الفرق بين المناسق والزندق على ما ذكره شارح المصنف
 نفاً إلا أن يقال الزندق هو الذي يبطن الكفر بالمدققة في الكتاب المذكور لا صريح
 يبطن أي كافر كان قال في الضاموس الزندق بالكسر من التوبة أو الغشاق بالتشديد
 والظلمة أي بأن الأول خالف الظير والثاني خالف الشراوس لا يؤمن بالآخرة أو بالرجعية
 أو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان أو هو معرب من دين أي دين المرأة جسمه من أدقة
 أو من أدق وقد تردق والاسم الزندق (الباب الثالث في الإمامة) وفيه خمسة مباحث
 (المبحث الأول في وجوب الإمام) اعلم أن الإمامة خلافة الرسول عليه السلام
 في إقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الله أي ناسبتها على وجه يجب اتباعه على كل
 الأمة وبهذا القيد الأخير يخرج من منصب الإمام في ناسبته كالعادة في مثلها ويخرج
 الجهد إذ لا يجب اتباعه على الأمة ككافة بل على من قلده خاصة ويخرج الآخر
 بالمعروف أيضاً كذا في شرح المواهب وقد اختلف في وجوب نصب الإمام قال
 الإمامية والاسماعيلية يجب نصب الإمام على الله تعالى وأوجه العترة والزيدية
 علياً عقلاً أي بالدليل العقلي وأوجه أصحابنا علياً بما وافقت انطوارج لا يجب
 نصب الإمام أصلاً على الله ولا علياً لاعتقالاتهم لا سيما في عدم وجوبه على الله
 ما صرح من أنه لا وجوب عليه تعالى وأما وجوبه علياً فله وجهين الأول أنه
 تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي عليه السلام على امتناع
 خلو الوقت عن خليفة وإمام والثاني أن في نصب الإمام دفع ضرر عظمون
 ودفع الضرر المظنون واجب على العباد إذا قدروا عليه بإجماع الأنبياء وأتباع
 العترة بيان الصغرى أن البلد إذا خلا من رئيس فاهرب بأمر بالطاعات وينهى
 عن السيئات ويدبر بأمر الطلبة عن المستحقين استخوذ أي استولى عليهم الشيطان
 وقشاقبهم القسوى والعصيان وشاع الهرج والمرج كذا في شرح المواهب
 والاصفهانى (المبحث الثاني) في شروط الإمامة وهي تسعة (الأول) أن يكون
 الإمام مجتهداً في أصول الدين وفروعه ليتمكن من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد
 الدينية مستقلاً بالفتوى في النوازل (والثاني) أن يكون ذكراً أي وتدبير يدبر الوقائع
 وأمر الحرب والسلام أي الصلح (والثالث) أن يكون شجاعاً قوى القلب لا يهين عن
 القيام بالحرب ولا يهول إمامة الحسد ودشرب الرقاب واجمع من العلماء تشاهلوا
 في هذه الصفات الثلاث وقالوا إذا لم يكن الإمام متصفاً بما ينبغي من صفات
 موصفاً بها (الرابع) أن يكون عدلاً إذ لو لم يكن عدلاً لا يؤمن في صرف أموال
 الناس في مستهباته وتضييع حقوق المسلمين وتضمن هذه الصفات أن يكون مسلماً
 (الخامس) العقل (السادس) البلوغ لأن الجنون والعبي ليس إماماً ولا يثقل أنفسهما
 فكيف يتصور ولا يتم على كافة الناس لأنهم مالم يسابعدلين (السابع) الذكورة

لا في القضاة من قبله وحده (الثامن) المحرم بلان العبد مستحق بين الناس
 (التاسع) أن يكون مرسيا خلافا لظهور ترجيح وجع من المعتزلة لنا قوله عليه السلام
 لا تملن قرين والائمة جع معرف بالام فيعيد العموم فان الاقف والام في الجمع
 للعموم حيث لا عهد ولا عهد ههنا ثم انه لا يشترط في الامامة العهدة من الذنوب
 خلافا للاصحابية والامامية (المعنى الثالث) فيما ثبت به الامامة (الجمع الامة
 على انها ثابت بالنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الامام السابق الحق أي
 الامام السابق الثابت امامته بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا القيد لم يذكر
 ولكنه مراد يعرفه من تدبر السنيان وانما الخلاف فيما لا يجمع أهل الحل والعقد
 شخص مستعد للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشركه على بلاد
 المسلمين فقال امامهم أهل السنة والجماعة والمعتزلة خلافا لكثر الشيعة قائم قالوا
 لا طريق الا للنص لوجوه (الاول) أن اثبات الامامة بالبيعة قد يفتق الى الفتنة
 لاحتمال أن يصيب كل فرقة شخص لو يدعى كل فرقة ترجع امامهم ويقع بينهم المحاربة
 (والثاني) أن أهل البيعة وهم أهل الحل والعقد لا يعتبر علمهم واختيارهم والامام
 جهة على من عداهم لانهم لا يمكن ان يتصرف بأنفسهم في أمور المسلمين فكيف
 يجعلون شخصا آخر ملكا على المسلمين يتصرف فيهم أقول حاصل كلامهم هذا
 ان الامامة ان ثبت بالبيعة فانما ثبت ببيعة جميع المسلمين وهو معتذر ببيعة البعض
 لا بصيغة على الجميع (والثالث) ان الامامة تنسب الى الله ورسوله فلا تثبت الا باذنه
 أولا وبالواسطة القول دليهم الثالث يدل على عدم ثبوت الامامة بالبيعة والاستيلاء
 بخلاف الاولين فانهم لا يدلان على عدم ثبوتها بالبيعة فقط وأجيب عن دليلهم الاول
 بأن الفتنة تندفع بترجيح الروع الاسن الاقرب الى الرسول عليه السلام كما رجحت
 العصاية اياهم كرضي الله تعالى عنه على سعد بن عباد ومن الثاني بأنه منقوض
 بأن الشاهد ليس له أن يتصرف في المدهى عليه ومع ذلك يجعل القاضى بسبب
 شهادته متصرفا فيه بالحكم عليه وعن الثالث بأنه يجوز أن يكون اختيار الامامة
 أو ظهور الشوكة علامة لاذن الله تعالى ورسوله لذلك الشخص (المعنى الرابع)
 ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق وذلك باجماع
 الصحابة خلافا لما ذهب اليه قائلون الامام الحق بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام
 على رضى الله عنه ولطرفين جميع ومدافعات مذكورة في المفصلات هذا آخر ما أردنا
 اثباته في هذه الاوراق من كتاب نشر الطوالع لسبحاني زاده المرعشي راحة الله عليه وعلى
 مصنف الاصل وقد مرناه بمدينة الرملة سنة وستين ومائة والف (تذييل) في ذكر
 الفرق التي أشار اليها النبي عليه السلام بقوله ست فرق اثني ثلاثا وسبعين فرقة كلها
 في النار الا واحدة قيل للنبي صلى الله عليه وسلم ومن هم الفرق الساجية فقال النبي

عليه السلام الاينهم على ما انا عليه واصحابي وكل من ذلك من غير ان عليه الصلاة والسلام
والسلام حيث وقع ما اخبر وقال شارح الحوادث من الامدى ما احاط به ان المسلمين
كانوا احد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام على عبدة واحدة سوى المتأخريين
ثم نشأ الخلاف وترق شيا فشيئا حتى صار المسلمون ثلاثا وسبعين فرقة انتهى قاله
وأما الفرقة الناجية المستتاة في الحديث المذموم وفهم الاشاعة والسفاهة من
الهدن وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن يدع سائر الفرق قال شارح
المقاصد المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكبر الاطهار
الاشاعة أصحاب أبي الحسن الاشعري وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة المتأخريين
أصحاب أبي منصور الماتريدي وماتريدي فيمن قرى سمرقند وبين الطائفتين
اختلاف في بعض الامور كسنة التكوين وغيرها ولا ينسب أحدهما الى البعثة
الرسالة المسماة بالزوراء لجلال الدين الدواني عليه الرحمة

(بسم الله الرحمن الرحيم عليك الاعتقاد يا كريم في التعميم) .

الجلد ذاته لوليه بذاته والصلاة منه على مرتبة الجامعة لجميع مصلاته (وبعد)
فهذه نبذة من الحقائق بل زبدة من الدقائق منبهة عن تشبهات مبنية على
تشبهات تشبه الراغبين على أوطنة العقائد في ظلمة ليل الجهل والظلمات
فقد طلع الصباح ونادى منادى الحق حى على التسليح بل أوكد ان تطلع
شمس الحقيقة من مغربها وتقع الامثال الواردة على لسان النبوة في مخرجها
وانها على نغم جسيدي وطرز سديدي والنظر فيها على ذلك شهيد
قد أبرزتها الرحمة الازلية اجابة دعاء صدر عن لسان استعداد واقه الهادي
الى سبيل الرشاد ان يدل على المرصاد (تعميد) العلة التي بالحقيقة ما يكون سببا
لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة بل وصف
من أوصفه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى أن كون الانسان
انسانا متلا غير محتاج الى الفاعل لا يشافي ما ذكرنا اذ فعلى بها انها بذواتها اثر
للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر في حصولها وفق الاحتياج اللائق
لا يشافي الاحتياج السابق فاحسن تدبره (تذكرة واستبصار) اما بين ذاتها ما يقع
معك في الحكمة الرسمية من ان حدوث الشيء لا من شيء محال لان الثاني في الحدوث
الذي ايضا كذلك ما يسره ان تحدث ذلك فاذا المطول ليس مبين الذات للعلة
ولا هو ذاته بل هو بذاته ذات العلة شأن من شؤنه وجسم من وجوهه حيثية من
حيثية الى غير ذلك من الاعتبارات الالفة (بصورة) فالعقول اذن ليس الاعتباريا
محضان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذي اتسبب اليها كان لا تحقق
وان اعتبر ذاتا مستقلة كل معدوم بل تمتع (تشبيه) السواد ان اعتبر على النحو الذي

هو في الجسم أم في ذاته هـ في الجسم كان موجودا وان اعتبرناه ذات مستقلة كان
معدوما بل عتقا والثنوب اذا اعتبر صورة في العطن كان موجودا واذا اعتبر مابينا
لفطن ذاتا على حية كان محتما من تلك الحية فاجعل ذلك مقبلا لجميع الحقائق
نعرف قول من قال الاعيان الثابتة ما تحت رائحة الوجود وانما لم تظهر ولا تظهر ابدا
بل انما يظهر رويها (تبيين) لما كان منتهى السلسلة الطيبة واحدا والكل معلول له
أما ان يراه أو بواسطة فهو الذات الحقيقية والحاصل شؤنه وحيثياته ووجوده الى غير
ذلك من العبارات الملتزمة فليس في الوجود ذات متعددة بل ذات واحدة لها
صفات متكررة كما قال الله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام
المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر (تذكرة أخرى) كانت قد تفتت فحيات
عليه في الباءات النظرية من ان انعدام الشيء بالمره محال ان كل ممكن لما كان جائزا
العدم ذاته فلا يجوز انتفاء ما هو الذات بالحقيقة اذ لا بد من كل جائز الزوال من نسخ
ذات باقي ونهض الى ما لا يتطرق اليه جواز العدم والالكان له نسخ آخر ويتبدل
فاذن ~~كل~~ شيء مالم لا يوجد له الواجب واحد فاقصدت الممكنات كما هي في ذلك
النسخ الباقي كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام (تبيين) فزوال
المطلوب بالحقيقة ظهوره والعدم بطور آخر وتجليها بوجه نسبي مغاير لوجهه اوله وهو
اذن من اجله العلم لا اعتباراته وتطوره في شؤنه ذاته (الراحة وهم وانارة فهم) نسبة
القول الى التواني أم جميع النسب لا يشابهها شيء من النسب حق المشاهدة ولا يباينها
شيء منها كل المبانيه وكل ما قيل أو يقال في تقريب تلك النسبة بالنسبة الى الافهام
فهو تباعد من وجهه أم في انه ان جعل على انه منطبق على حقيقة الامر كان مبهما
وان لو سخط من الوجه الذي به يتناسب ~~كان~~ مقربا فلا تطن انه تعالى مادة الممكنات
أو معروض لها الى غير ذلك من الاعتبارات التي نوهها العبارات فلا كل ما أملت

صيون الظاير وي ظلم

وان قضاها من تسعة وعشرين حرفا من معاليه فاضر

(سطوطا) اذا اعتبرت الامتداد ان ما في الذي هو محتسب التفسير والتبدل ومرتش
الحوادث الكونية بما يقاربه من الحوادث جملته واحدة وجدته شأما من شؤن العلة
الاولى بحيثما يجمع الشؤن المتعاقبة ثم ان اعنت النظر وجدت التعاليل باعتبار
حضور حد وذلك الامتداد ونهض بها بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت محيطه
وأما المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها بل بالجميع ومتساوية بالنسبة اليها
متصا في المحسوسات فلا تطنك بأعلى شواحق العوالى ليس عند ربك صباح
ولامساء (تبيين) اذا أخذت امتداد مختلف الاجزاء في اللون كخط مختلف اللون
في اجزائه ثم أمرته في محاذاة ذرة أو غيرها مما تنطبق حقيقته على الاساطة بجميع

ذلك لا مبتدأ وليس تلك الألوان المختلفة متعاقبة في الحضور بل هي الضيق نظرهما
 متساوية في الحضور ذلك لقوة احاطتك فاعتبروا يا اولي الابصار (كشف غطاء)
 عدلك في طي هذا الوطاء قد انكشف لك الغطاء واطلعت على نقاس امر او
 لم ينكشف الى الآن فاسمع الاجال عن جمال حقائقها واستطلعت طوارق ألوان
 لم تطلع قبل هذا من مشارقها منها وجه احاطة علم الاول تعالى بالماضي والمستقبل
 والحال على وجه يتعالى عن التبدل والاتقال فانه مما شق على كثير من الجوال
 -ق ناوحي في به الضلال ووسمواد اثرة القيل والقال ومنها كيفية وجود الحوادث
 وزوالها والتخلص عن النسبة التي تلزم على تحقيق سببها حالها على طوارق النظر
 وعن التسكا انت الشاقة التي يلتزمونها في ذلك على الصواب الذي يلائم طباعهم ويوافق
 ما قرع من صدى كلمات أمتهم الغابر بن اسماعيل مما لا تخفى بشاعته على من خلص
 دافقه عن مرارة المرأه وسلم بصيرته عن غشاوة الامتراء ومنها سائر النسخ وحقيقته
 وانه ليس فيه نقص أو نقص فان الحكم التدوين يصادى الحكم التذكيري
 وكان التساقب هناك في انظار المحوسين في مطبوعة الزمان الملاطين من مضيق كوة
 الحال فكذلك الحال ههنا لا تغير ولا انفعال الا في نظر من تغير عليه الماضي والحال
 والاستقبال (تذكرة) أليس الحقيقة الواحدة تظهر في البصر بالصورة الميمنة
 المكتشفة في العوارض المادية بشرط حضور الحاقة وملائمة وضع معين من محاذاة
 وترب وهدم بجباب الى غير ذلك وهي بعينها تظهر في الحس المشترك بصورة شابهها
 من غير تلك الشرائط وهي في الحالين تقبل التكثير بحسب الاشخاص كصورة
 زيد وعمر ووكبر ثم تظهر تلك الحقيقة في العقل بحيث لا تقبل التكثير وتصور افراد
 المتكررة في الصورة المبصرة والتمثيل متعددة في الصورة العقلية ثم الصورة المتماثلة
 في قبول التكثير فان صور الانواع من حيث خصوصية نوعيتها متكررة ومن حيث
 صورة جنسيتها واحدة وهكذا الى جنس الاجناس فيجعد في صورته جميع أنواعها
 لكن يمتاز من جنس آخر بقباله واذا اعتبرت من المذهبومات ما يشمل جميع الحقائق
 والاعتبارات المتجعد الكل في صورته كالشيء والممكن العام مثلاً (بصورة) فاذا
 تذكرت ذلك فمحددس أن الصورة ولو عقلية غير الحقيقة بل هي من ملائمتها المختلفة
 عليه باختلاف المشاعر والمدارك ثم ان تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر
 في صور متكررة متضالفة الحكم كصور الاشخاص وقد تظهر في صورة واحدة
 كالصورة العقلية وكان المختلفين في الصورة في موطن قد يتحدان فيها في موطن آخر
 فعدتسا كس الصوران في المولتين أعني انه تظهر احداها بصورة خاصة في موطن
 والاخرى بصورة أخرى في ذلك الموطن ثم تظهران في موطن آخر على عكس الصورتين
 فتظهر هذه بالصورة التي كانت لاخرى والاخرى بالصورة التي كانت لهذه كأنه خرج

الظاهر في الرؤية صورة الجسم كما ان في غير ذلك من الامور المعلومة بممارسة التعبير
 فابقن ذلك فانه مدلول عنز المنسل (تبيينه) كذلك في المخرج معك من هذه المنة مات
 اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم بل على حقيقة العوالم بل انكشف عليك
 اسرار غامضة من حقيقة احوال المبداء والمعاد وتيسر عليك مشاهدة الواحد الحقيقي
 في الكثرة من غير شوب بمزوجة ولا انفصال وتسلقته الى حقائق ما يتألف من لسان
 النبوة من ظهور الاخلاق والاحمال في المواطن المعادية بصور الانسانية
 وذن الاحمال وسر حشر الافراد بصور الاخلاق القالسة واطلعت على سر قوله تعالى
 وان جهنم ليطيعة بالكافرين وقوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما
 ياكلون في بطونهم نادا وبه يكون شعيرا وقول الخاتم الفاضل عليه وعلى آله افضل
 الصلاة والتحية الذين يشر بون في آنية الذهب والفضة انما يخرج في بطونهم نادا وبه
 وقوله عليه الصلاة والسلام ان الجنة قيعان وان غراسها سبحان الله وبجمده الى
 غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية وحملت ان جميع ذلك على الحقيقة لا على
 المجاز والتأويل كما انتهى اليه نظر بعض الواغئين في التخصيص من الحقائق بطريق البحث
 البحث فانه تصور ظاهر كالا يمتحن (شك وتحقق) لعلنا نقول كيف يكون العرض
 بعينه هو الجوهر وكيف يكون المانع في جسدها والحال ان الحقائق متخالفة بذواتها
 فقول قد لو سنا اليك ان الحقيقة غير الصورة فانها في محدد ذاتها وصرافة سدا حتما
 عارية عن جميع الصور التي تصلي بها ~~بها~~ تظهر في صورة تارة وفي غيرها اخرى
 والصورتان متغايرتان قطعا لكن الحقيقة الحقيقية في الوجودين بسبب اختلاف
 الموضعين شيء واحد (تشبيه) ما تشبه ذلك ما يقوله أهل الحكمة التنزيهية ان الجوهر
 باعتبار وجودها في الذهن اعراض قائمة بمحاجة اليه ثم هي في الخارج قائمة
 بانفسها مستقلة عن غيرها فاذا اعتقدت ان حقيقة تطهر في مواطن بصورة
 عرضية بمحاجة وفي اخرى بصورة جوهرية مستقلة مستغنية فاجعل ذلك تأييدا
 لنا فكسره صورة بتوطين عنه في بدء النظر حتى يأتيك اليقين وتقصده الافق المبيد
 وترى بعين العيان ما يهجزه البيان وتعرف على حقيقة قول سيدنا النبي المبعوث
 لتقيم بناء النبوا والانباء الذوم آخر الموت وقول صاحب سره وباب مدنية عمله عليه
 وعليه افضل الصلاة والسلام الناس نيام فاذا ماتوا اتهموا (زيادة كشف) ارايت
 الحقيقة الواحدة كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانية لطيفة مجردة
 ثم ظهرت على الحواس بصور متخالفة ~~كشيفة~~ كما دية فكأنهم انزلت مع النظم من
 صرافة تصور واحدتها الى التماثل وكيف والتعدد فاذا وصلت النفس الى مرتبة
 الحواس وصلت هي الى غاية التماثل كما انزلت الى مرتبة التجرد لوحدتها هي
 فالحقائق مع النفس معودا وتزولا فهي اذن موجودة في النفس لا خارجة عنها وهي

تصاحبها موطنها الكثافة وتنسج في كل موطن من مواطنها بحكمه من الوحدة
 والكثرة والعلامة والكثافة ومن ثمة أقول شأن العلم تكثير الواحد وتوحيد الكثير
 (رمز) والميز الذي هو عقد الكثرة انما هو بالنفس وفي النفس قلادة انحلت عنها
 وما يظهر عليها في مداركها هو ما وجدنا روح صدورهما ما وجدت الا عينها اذجة
 عن كل ميز وغيرة بل ما وجدت اذ وجدت فاطن الصباح فقد طلع الصباح (تبيينه)
 فالنفس كما ظهرت مادة جميع الصور وأرمن كل الحقائق فيها ثبتت أصولها ومنها
 ثبتت فروغها فهو الكتاب الجامع والاسم الاعظم والعرش المجيد الذي هو مستوى
 الرحمن المختص بالرحمة الالهية ظهور جميع المحلات بتداعيلها وفيها تعدد النفس
 الالهية الواحدة في حشد ذاتها فالحقيقة واحدة مادامت عقلا صرافا فاذ انجزت
 هابطة وظهرت في النفس قد تم بالنفس بما لها من الاستعداد الثاني لقبول احكام
 التراتل فصار عدد واحد وهذا معنى قول قدماء الاساطين من الحكماء لعدد عقل
 منقول فاعرفه فقد انكشف لك الامر بقدر ما يمكن كشفه (تكملة) ثم ان النفس لما تم
 بشورها امر الظهور قام امر الاشعار بنفسها الهوائية المقطع بالتقطيعات الحرفية
 فكما ان النفس الالهية ظهرت فيها اوجها وورد الحقائق المتعددة ظهرت نفسها
 الانسانية ايضا بسبب اصور الكالات المختلفة فكما ان اصدى لاصل الحقائق او عكس
 لصورها انكسرت من الشدة صفا التها الى ما به سبها من الهوائية ايتمها بين الروح
 الحيواني الذي هو مستواها واولا من الجوانس ثم ذلك الصدى ما يرجع الى النفس
 وتلك العكس ما ظهرت الالهية افرجع الامر كما الى النفس فاذا رجعت الى الله فقد
 تم الامر الى الله تعالى الامور (ختم ووصية) فقد اودع في تلك الفصول اصول
 ان ايقنتها سهلت عليك لغوامض الالهي وانضمت فيك الحقائق الخفية فسمها
 من غير اهلها ولا لغيرهم اعلها فان ترك الاول ضلالا واضلالا وفعل الثاني
 ظلم ووبال وعليك بشرف الاستبصار بكثرة الاختيار والابال والاعتذار بظواهر الاستمرار
 فهذه الطبقة اعز في الناس من الكبريت الاحمريل لانك قد تجد الى الاقل الاندر
 واعلم ان ما يخلق من التبوته في سوقها الى اهلها اهلون مما يلزمك في افنائهم ما عند
 ضميرهم فان الاول تأخير والثاني تقويت والمؤخر يتبدل دون الفاسد وانما
 تعلم ان الزمان قد فساده المسدود والعتاد وشاع الجهل والاضرار في البلاد فمكن
 على بصيرة في امرك ذا عزيمة في سرلك وجهرك وتيقن ان ثبت الحقائق الى غير اهلها
 مذموم في الطرائق كلها وقد قواردت بذلك الانذارات النبوية وتعاذت فيه
 الاشارات الولوية ولا تنسق صدرك عن شكر قدرك وكما قال افلاطون لا يضرن
 جهل غيرك بل تلك بنفسك وكن متعرضا للنفسات الهية في ايام دهرك فان اللاوقات
 خواص يعرفها العادفون واذا اوددك رائد انظر هذا المرتع المقدس والموقف المؤنس

فقل لاهلك من القوى الدواكة امكثوا اني آتيت فارا على آتيتكم منها بقبس أو أجد
على النار هدى واخضع لعليك انك بالواد المقدس طوى ولا تغتر بحبال خيالك
أهل الجسد انه صهر مقترى وأنى ماني بينك تلقف ماصنعوا انما صنعوا ككبد
ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى ولا تنسى في أوامرك وأشركني في صوامع دعواتك
والصلاة والسلام على المقدسين خصوصاً سيدنا سيد الكل في الكل وعلى آله
وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين ثم عز تحريره بين مؤلفه الفقير الى رحمة ربه الغنى
محمد بن أسعد بن محمد المشتهر بجلال الدواني بعد العشاء الأخيرة من ليلة الخميس الثامن
عشر من جمادى الآخرة سنة اثنى عشر وثمانمائة الهجرية بيده تبرزها الله
عن الحوادث والفن في الزاوية المداوكة المظفرة يشكر الله سبحانه وأسكنه أعلى غرف
الجنان وكان في يوم الاربعاء الثالث عشر من ربيع الآخر من هذه السنة وقوع سادته
الحرب الذي وقع بين حساكر أمسد وديار بكر وحساكر أذر بيسان والفرات وهجوم
الاقاين على الآخريين وتلاطم أمواج الفتى هكذا وجدت كتيوبا في آخر نسخة نقات
منها هذه النسخة فرسم الله مؤلفها وناسطها ومن يستنسخها ويطالع فيها وقد تجر
تحريري بيده الزهانة سبع وستين ومائة وأتى وأنا الفقير الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعي بين أتراه بالرغب الوالى اذ ذاك بالولاية الرفيق وقد تم

(بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين)

أما بعد الحمد لله • والصلاة على نبيه • فاني لما فرغت من تهذيب الرسالة الموسومة
بازوراء المشتهرة على زيد من الحقائق وبنمن الدقائق وهي من خصائص الزمان •
اذ قد احتوت على اسرار لم تكن مكتشفة القناع الى الآن • بل على ابتكار
لم يطعنوا انس قبلهم ولا جان • وكانت تجلده معضلة يستعصى على بعض الطالبين
أبياتها • ويحتجى على جعل الناطرين خبياتها • التمس من بعض الصادقين
في الطلب • المحلين بدقائق حسن الادب • ممن جدت سيرته • وذلك سريره
وذكرت بصيرته جعله الله كلمه عليا على مراقى المعالي • وخلعه نحيابا عن العزائم
القاطعة عن العوائى • أن أكتب عليها حواشى • زرع عنها القواشى • فأجبت
الى مسؤولته وأعنته على مأمله • واكتفيت بقدر الضرورى في تفهيم ما فيها •
وما أقدمت الا على سبيل الندرة على تفصيل ما في مطوبها • فان ذلك خطب عظيم
يستدعى توجها لا تقا • وتجردا فاقها • وعسى أن ييسر في ذاتي الحال • على فراغ من
البال • وشرطت على نفسي في تلك الحواشى على متوال الاصل ان اكتبى بالواردات
الجديدة • ولا أنقلب المورودات العديدة • والله الهادى الى سواء الطريق • وبه
أزمنة التحقيق • وهو تحقيق ربه الراجين تحقيق • فأول ما أقول ان لهذه الرسالة
شأن وهو انى رأيت في ظاهرها دار السلام على قرب من شاطئ الزوراء أمير المؤمنين

وبعصوب المسلمين على ارضي الله تعالى عنه وكرم وجهه في بشرة طويته بمحصلها
 انه كرم الله وجهه كان ملتفتا الى نظر العناية به ومعنيها بشأن بطريق الكلاية فصار
 ذلك باعثا الى ان اعلق رسالة منوعة بوجهه العالي عن تركه واتلوا على رؤسائه المقدسة
 وقت الشرف بزيارته والاكمال بذور راب عتبه وكنت مقروءا في تعيين المقصد
 في تلك الرسالة فتارة كنت اعزم ان اكتب في تحقيق ماهية العلم لتساجد بقول النبي
 صلى الله عليه وسلم انا مدينة العلم وعلى بابها واخرى يظهر بياني غير ذلك ولم يتعين
 شيء من الخواطر الى ان وفقني الله تعالى للاستعداد بطلب القبة القدسية الفروية
 والمشهد المقدس الحائري على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى ما كتبته الصلاة والسلام
 ثم بعد المراجعة سألني واحد من اصحاب المستعدين لدرك الحقائق عن كان له ذلك
 رائق وذهن فائق كريم الشيم والسجايا حسن الاسم والمعنى وقد قرأ على كتاب
 حكمة الاشراق الشيخ الاجل والحكيم الاجل شهاب الدين السهروردي وكنت
 اقرره اثنا مباحثة هذا الكتاب طرقا من السوايح وأملى عليه بعضا من اللوائح
 ان اجمعها في رسالة فصار سؤاؤه باعثا لاقدام على هذه الرسالة فاجتمع مقاصدها في
 خاطري في اقرب ساعة وكنت ذا هلا عن المقصد الاول الى ان اتجهت الى انظر فيها بعد
 القيام وجدتها بعينها هي التي كانت ترام فقيقت ان نعمات الامداد فيها كانت تهب
 من باب مدينة العلم وسفينة الجود المستوى على جودي الحكيم والحلم على النبي وعليه
 الصلاة والسلام والتهبة والاكرام ووسمتها بالزوراء وهي اسم الدجالة والمناسبة
 ظاهرة مع ما فيه من التلويح الى ان هذا الفيض من زيارة المشاهدة المقدسة والمواقف
 المؤنسة والله تعالى مناح القيوب فتاح القلوب (قوله الحمد لله عليه بذاته) العزيز
 الاول راجع الى الحمد وكذا الثاني وخبر بذاته راجع الى الولي أي الحمد يختص من
 حيث ذاته بل هو وليه بذاته وهو الله تعالى يعني انه لا يحتاج في رجوعه اليه الى
 توجيه حامدا ياء اليه فان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكالية وكل كمال فهو فكل
 حمد فهو له سواء وجه اليه أو الى غيره بل هو الحامد والمحمد ولانه المظهر للكمالات نفسه
 وان اظهرها على لسان عبده أو فعله أو أحواله (قوله والصلاة على مرتبته الجامعة
 لجميع صفاته) الصلاة من الله الرحمة وهي عبارة عن افاضة الخير والكمال والوجود
 منبج كل خير وكمال وأما سائر الكمالات فتقرعة عليه ونجاة الكمال التهي بجميع
 صفات الله تعالى وأسمائه والقبائل بالفيض الوجودي وما يتفرع عليه من الكمالات
 أو لا من حيث حقيقة التورية وآخر من حيث نشأته الصورية الظهورية هو الحقيقة
 الحمديية الجامعة لجميع الصفات الالهية فكل رحمة فهي له بالذات ولغيره بالانفيل
 والعرض والصلاة من الله بذاته له سواء استعملها أحد أو لم يستعمل فظهور التوفيق بين
 المرتبتين (قوله ويعد هذه بذات من الحقائق بل زيادة من الدقائق) يقال أصاب

الاخر ينبت من المطر أى شئ يسير والحقيقة هى الامر الشابت المتأصل فى الوجود
 وخص فى الاصطلاح بكنهه الشئ المتحقق والدقيقة هى السر الدقيق الذى لا يطلع
 عليه كل أحد فترتبة الدقائق أجمل من مرتبة الحقائق ولذلك أضرب عنها بلقفا
 بل المشعرة بالترقى (قوله منبثة عن تنبيهات مبنية على تنبيهات قلبه الزاقد رين على
 أوثة الغفلات) جمع وطاء وهو ما يشام عليه كالكاف وغيره (قوله فى ظلمة ليل الجلب
 والجهاالات) أفراد الطلعة والليل مع جمع الجلب والجهاالات إشارة الى قوله صلى الله
 عليه وسلم الكفر كله مله واحدة وإيماء الى تساوى أقدامها فى عدم الوصول (قوله
 فقد طلع الصباح) أى ظهر الحق (قوله بل أو شك أن تطلع شمس الحقيقة من مغربها)
 فان الحقيقة انما تمتنى بالصور الرحيمة عن قطر المحبوبين وفى آخر الزمان تترقى
 الاستعدادات حتى تصير تلك الصور بعينها وسائل انكشاف الحقائق فقد طلعت
 الشمس من مغربها هذا مع أن أنوار الحقائق انما انتشرت فى آفاق نفوس المستعدين
 من سواد بلاد المغرب نحو ما من حضرة الشيخ الحق الاوحد والامام المسدق
 الزيدى عمن أعيان الشهود النسان عن الوجود محى الدين محمد الاندلسى الطائى
 رضى الله تعالى عنه وأرضاه هذا ولا تظن أن ترفض الظواهر وتقتصر المقصود من
 اشارات العجائب والسنة على التأويل بل ثبت الظاهر على مراد الله ورسوله
 وأنسب من بطريق الرمز حقائق أخرى باطنية (قوله وتقع الامثال الواردة
 فى مغربها) الانبياء كلهم خصوصاً سيدنا انعام عليه وعليهم السلام أشاروا الى
 خواص آخر الزمان وغرائبهم وقد قربت الساعة وبهايتها الموعودة (قوله عن لسان
 استعداد) الحق سبحانه وتعالى لا يمنع الفيض عن القابل فالعداء الصادر عن لسان
 الاستعداد مستجاب البتة وتشكيرا لاستعداد امالته عظيم إيماء الى أن الاستعداد
 المستدعى لا جانية استعداد عظيم ولا إلهام فانه عسى أن يكون الجالب لها استعدادا
 خفيا غير ما يظهر على صاحبها من الطالين المتسبين لها ظاهرا (قوله والله الهادى
 الى سبيل الرشاد) وجهه مناسبة الخاتمة للقوائم ظاهرا فان ابرازها انما يكون
 للهداية (قوله ان ربك لبالمرصاد) أى كائن على الصراط المستقيم ليهدى اليها
 (قوله تهديك) هذا كالمقدمة للمباحث الآتية ولذا عنون بالقهييد (قوله وكون
 الماهيات) قد اشتهر بين الطوائف أن الماهيات غير مجعولة فاستشعر أن يقال ما ذكره
 مخالف لما تقرر عند الحكماء بل عند العقلاء فأجاب بأن عدم مجعولية الماهيات بمعنى
 أنها ليست بذاتها أثر للفاعل بمنوع وكيف لا وكل ما يفرض انه أثر للفاعل ماهية من
 الماهيات فلا بد ان ينهى الى ما يكون التأثير فيه بحسب الذات فثبت التأثير فى الذات
 وبمعنى أن كون الانسان مثلاً انسانا لا يحتاج الى جاعل ظاهر وبديهي ولا يشافى
 ما ذكرنا لان مرادنا أن الماهيات بذواتها أثر للفاعل أى الفاعل مستتب لذات المعول

ثم ان العقل يتزعم من المعلول الوجود ويصفه بـ كـا هو رأى الاشراقين لان اتصال
بجعله متصفا بمعنى هو الوجود كـا هو مذهب المشائين فاذا صدرت ذات المعلول عن
العلـة لا يحتاج الى باعل بمعنى تلك الذات نفسها فهى مستغنية به صدورها عن
العلـة عن باعل يجعلها اياها وذلك لا يستلزم نفي احتياجها الى ذاتها الى الباعل
بالمعنى الذى حققناه بل يحقق ذلك الاحتياج هذا قول اجمالى ونقص به يطلب
فى حواشينا على الكتب الحكمية (قوله تذكرة واستبصار) وسـم بالتذكـرة لانه
بحث مفروق عنه فى الحكمة بتذكرهنا يستعان به فى المبـاحـث القريبة عليها (قوله
تـبـصـرة) لما كان فيها افادة مالم يـنـ فى العلوم المتداولة وهما بالتبصرة (قوله
تشبيه) يعنى ان الحقائق كلها اذا اعتبرت ذوات مستقلة عما ينهـ لغات الـة
كـا هى فى مدارك المحـو بين فهى مختلفة وجودا وظهورا اما الاول فلان غير الحق
الواجب بذاته لا يمكن أن يكون موجودا واما الثانى فلان الظهور وانما ينشأ من
ارتباطها بالموجود الحق وهو بهذا الاعتبار أخذت مغيرة لذاتنا فلا يتصور
ارتباطها به واما اذا أخذت من حيث هى تابعة فاقعة فهى موجودة بمعنى
ارتباطها بالموجود أى ظاهرة فالاعيان الثابتة أعنى تلك الحقائق بذواتها التى
يعتبرها الوهم ليست موجودة أصلا مثلا الانسان عنه الثابتة هى الماهية المظاهرة
للحق المتصف بالصفات المخصوصة وهى ليست موجودة أصلا لاحتماله استحالة
ولا يعنى ارتباطها بالوجود لانها من تلك الخبيثة لا ارتباط لها بالوجود أصلا بل
انما يتصـبـح الحق به معنى أن رسمه يظهر فيه فغير الوصف الجرد عن الذات موجودا
بمعنى انه متعلق بالوجود فان الوجود عند المحققين ما هو حقيقة الوجود وغيره
لا يصبره وجودا بمعنى الاتصال فان الوجود ليس وصفا قائما بغيره بل ذاتا حادثة
بغيره فغيره موجودا بمعنى تعلقه بالوجود وظهوره فافهم هذا العمل فهـدك الى
التفصيل فهو يحقق الحق وهو يـسـدى السبيل (قوله تنبيه) وجه العنوان ظاهـر
فان المذكور فيه معلوم بالقوة القريبة من الفعل مما سبق (قوله تذكرة أخرى) وجه
العنوان ظاهر باعتبار أن أصل هذا البحث أعنى استحالة انعدام الشئ بالمرّة من
المباحث المذكورة فى الكتب الحكمية وكان الظاهر على منوال البحث السابق ان وجود
هذا الأصل بالتذكرة ثم يردف باستحالة انعدام المأخذ كلها مادى أو مجردة بالنظر الى
ما هو ذاتها بالحقيقة معنوياً بالتبصرة لانها لما كان قريبا بحسب المأخذ فان البحث
السابق معدله ومقرب اعدادا تاما وتقرىبا كاملا لم يفت الى ذلك وجعلنا
واحدا ونعنوان بالتذكرة على سبيل التقريب اشارة الى أن غاية القرب من الافهام
بحيث أنه بمنزلة مخزون مذكول عنه يحتاج الى التذكرة (قوله تنبيه) وجه العنوان انه
مما يعلم من السابق بالقوة (قوله فزوال المعلول بالحقيقة) محل الظهور على الزوال

باعتبار الاستزام الظاهر بما لفت في ذلك الاستزام كما يقال عدم العلم هو الوجود
 وزوال الصورة القليسة هو حدوث الصورة الكائنة الى غير ذلك من النظائر (قوله
 فهو اذن من مزاياه العلة) أي زوال المصاويل في الحقيقة راجع الى مزاياه العلة
 لا اعتباراته وجميع الاعتبارات والشؤون باعتبار افراد زوال المصاويل (قوله واحدة
 وهم مما سبق وانارة فهم مما يلحق وقوله لكل ما قيل أو يقال) اشارة الى فلفظ وهذه
 اللمعة نافعة جداً في تلك المطالب العالية فاحفظها واحفظ بها (قوله بسط وطام)
 تهمة مقدمة لما يعقبه (قوله اذا اعتبرت الاستداد الزماني وجدته شأناً) اشارة الى
 أن الحوادث بأسرها شأن واحد فان الاستداد السرمدى المعبر عنه بالزمان وما ينطبق
 عليه من الحوادث بمنزلة خط واحد لا جبر فيه بالفعل ونسبة الأزمنة والحوادث
 المتعاقبة اليه نسبة الاجزاء المقروضة في الخط اليه وتحققه أن الاجرام الفلكية
 لها سر ~~مكة~~ واحدة قبل الشفص هي التوسط بين الاوضاع المقروضة يرسم منها
 في الخيال الاستداد السرمدى المعبر عنه في عرف أهل النظر بالحركة بمعنى القطع
 والزمان مقدار ذلك الاستداد الموهوم وكما لا جبر في الزمان بالفعل لا جبر في ذلك
 الامتداد أيضاً بالفعل ثم ان هذه الحركة تستبج حركة المواد العنصرية في كيفياتها
 المحسوسة والاستعدادية حركة واحدة مسفرة على منوال وحدتها واستقرارها
 فكما لا جبر فيها بالفعل كذلك ليس في هذه الحركة أيضاً جبر بالفعل ونسبة الصور
 المتعاقبة الى حركة تلك المواد نسبة الاجزاء المقروضة في سرعات الافلاك والزمان
 اليها بل نسبة الألوان المتعاقبة والكميات المتعاقبة في حركة الكيفية والكمية
 ليها فكذا لا يوجد تلك الألوان والمنادير في الحركة والكيفية والكمية بالفعل كذلك
 لا يوجد تلك الصور أيضاً بالفعل وما يترأى من استقرار بعض الصور وبقيته زماناً
 بمنزلة ما يترأى من استقرار الكيفية والكمية في الحركتين المذكورتين فان شيئاً
 منها لا يستقر ولا يبقى زماناً ولكن قد لا يظهر التفاوت للعين لقلته فيضيل اليه انه أمر
 واحد مستقر فافهم ذلك فانه اجدى من تعاريف العاصم (قوله فاعلم انك يا أعلى شواهد
 العوالم) هو الحق تعالى (قوله تشبيه) وجه العنوان مستغن عن البيان (قوله منها
 وجه احاطة علم الاول تعالى) لما بين أن الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة الى الله
 تعالى فجميع الحوادث حاضرة لديه من غير ترتيب وتماق وبمضى واستقبال فهو
 تعالى عالم بكل منها في وقتها من غير تبدل في ذلك العلم المحيط أصلاً ويعلم مضياً
 واستقبالها وحضورها بالنسبة اليها أيضاً من غير اتصافها بالنسبة اليه بشئ
 من المضي والاستقبال والتشبيه السابق أقرب تشبيهاً في تقريب ذلك الى الافهام (قوله
 فانه مما خفي على ~~كثير~~ من أهل الجدال) حتى ان المتكلمين قالوا ان العلم قديم
 والتعلق حادث ولا يخفى أن هذا يقضى الى نفي علمه تعالى بالحوادث في الازل لان العلم

ما لم يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بمعرفة العالم بذلك الشيء الابالقة كما أن البصر اذا لم
 يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه مبصرا اياه بالفعل والحاصل أن انكشاف الشيء
 المعين لا بد فيه من تعلق العلم به ولا يصح كفى فيه حصول حقيقة العلم الذي يقتضيه
 من غير تعلق به والا كان الواحد من احوال ذواته عن الاشياء عالميا وهو باطل والحكمة
 لذلك أفكر واعلم تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي وبجميع ذلك لعدم اطلاعهم
 على جليلة الامر (قوله ومنه ما صكيفة وجود الحوادث وزوالها) فان
 وجودها عبارة عن انقراضها باعتبار الحضور لديها وزوالها عبارة عن غيوبها
 بالنسبة اليها ووجه حضورها وغيوبها بالنسبة اليها أن المشار اليه بقولنا
 أنا أمر موجود متعين واقع بين طرفي التقضي والآخرة لان المقروض في الزمان
 والحركة الحاضرة المقروضة في الحركة الامتدادية والابدية أيضا من الحوادث
 فكل ما كان من حدودها المقروضة لمقدم فرض من اننا فينا المذكورة فهو حاضر
 لديها وما حواها فان انصف قبل تلك المقارنة لمقدم فرض من الابدية فهو ماض
 وان لم يتصف بعد ويتصف فهو مستقبل (قوله والتخلص عن النسب التي يلزم على
 تحقيق سبب حالها الخ) يعني أن تحقيق سبب وجود الحوادث محض ~~حاصل~~
 في الحكمة الرسمية وذلك لان سبب وجودها ان كانت قديمة يلزم قدم الحوادث
 وان كانت سادئة يلزم الدور أو التسلسل فأجلبوا عن ذلك باستناد الحوادث الى اسباب
 معدة لها غير متناهية متمعة الاجتماع وهي الاوضاع الفلكية المتصلة بمركتها
 السرمدية وكل من تلك الاوضاع مسبوق بغيرها لا انما به وزعوا أن التسلسل
 في الامور الغير المنفعة جائز لعدم اجتماع آحادها فلا يمكن العقل من التطبيق
 بينها الذي هو مدار البرهان الدال على استحالة التسلسل عندهم وأنت خير بما فيه
 لان عدم اجتماعها في الخارج لا يدل على امتناع التطبيق العقلي الرجوع الى فرض
 الانطباق بينها وأيضاً ~~كان~~ أوائل الصادرات عن الواجب هي العقول الجردة
 وهي قديمة فكيف تصور صدور الحوادث عنها وارتباط تلك الحوادث تلك الامور
 القديمة في سلسلة العلنية لمحاولوا التفتي عن ذلك بأن الحركة لها جهتان احدهما
 حثية ذاتها وهي ~~حكون~~ الجسم بحالة يصح أن يفرضه في كل آد فرض من
 الاوضاع غير الفرض المقروض في الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى بالتوسط
 بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حثية
 النسب التي تلزمها وهي بهذا الاعتبار سادئة ضرورة ان النسبة المقروضة بحسب
 القرب والبعد من النهاية المقروضة في ~~حكون~~ أن غير المقروضة في آخر فالحركة
 قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة فهي مستندة من حيث
 الذات الى القديم ومن حيث العوارض مستندة اليها الحوادث ولا يخفى أن هذا

الكلام غير منقح فان تلك العوارض امام مستندة الى الذات والمفروض أنها قديمة
أوالى مباديها وهي أيضا قديمة أو الى غيرها وهو متعذر هذا كله في عمله وجود
الحوادث وأما عمله زوالها فليس أيضا اشكال لان سلسلة الحوادث المتعاقبة المنتهية
الى ذلك الحادث هي الجزء الأخير من السلسلة التساتية عندهم بمعنى أن جميع تلك
الحوادث لها مدخل في وجود ذلك الحادث باعتبار وجودها السابق وعدمها
الطاري فإذا وجد ذلك الحادث فلا يمكن زوالها إلا بزوال علتها التساتية وعلتها التساتية
مرتبعة من المبادئ القديمة وتلك الحوادث المتعاقبة من حيث أنها كانت موجودة
ثم صارت معدومة وزوال المبادئ القديمة محال وكذا زوال تلك الحوادث من هذه
الحديثة فانها الى الابد متصلة بأنها صارت معدومة بعدما كانت موجودة وهي بهذا
الاعتبار كانت متممة لعلتها التساتية وزوالها بهذا الاعتبار محال فليزم زوال المصلول
مع بقاء علته التساتية على حالها فطلبوا التخلص عنها بأن تلك السلسلة علته تامة لوجود
الحادث بشرط انتفاء حادث معين هو المانع من وجود ذلك الحادث فإذا وجد ذلك
الحادث المانع زالت العلة التامة بزوال جزئها أعني انتفاء المانع الذي هو معتبر فيها
فان وجود المانع مستلزم لزوال انتفائه فان أورد عليه أنه يلزم أن يعود ذلك الحادث
بزوال المانع على تقدير كونه جاز الزوال لتحقيق العلة التامة بجميع أجزائها
فلهزم أن يدفعا ذلك بأن عدم المانع السابق على وجوده جزء لعلته الحادث لا عدمه
المسبوق بوجوده فزواله بعد وجوده لا يصير متمما للعللة التامة أو يقولوا ان انتفاء
الحادث بالعدم بعد انتفائه بالوجود يستلزم امتناع انتفائه بالوجود ثانياً بما عسى
استحالة إعادة المعدوم والامور المذكورة علة تامة لوجوده بشرط انتفاء انتفائه
بالعدم بعد الوجود فهذا الانتفاء جزء آخر من السلسلة التامة وهي مفقودة حينئذ
يبقى أن ذلك الحادث المانع يحتاج في زواله الى حادث آخر مانع عنه وهكذا فاما أن يدوم
ذلك المانع فليزم عنه زوال كل حادث من حدوث حادث أبدي وهو غير لازم عندهم
أو يزول فيكون هنالك حادث آخر مانع عنه وهكذا فليزم أن يكون هنالك سلسلة
غير منتهية من الحوادث يستند كل واحد من آحادها الى واحد من آحاد الأخرى
في زوالها وهو متوقف والمخلص منه أن يقال ان الحادث المانع هو من آحاد سلسلة
الحوادث المتعاقبة لا خارج عنها فإذا افترض سلسلة الاوضاع الفلكية الى حادث معين
كوجود صورة معينة قلنا الاوضاع علة لوجود تلك الصورة بشرط عدم وجود
الوضع المتقضي لانتفاء تلك الصورة ثم تلك السلسلة الوضعية بعينها تنساق الى
وجود ذلك الوضع المانع من وجود تلك الصورة فتنتهي تلك الصورة عن وجود ذلك
الوضع وتحدث صورة أخرى يقتضيها ذلك الوضع ثم يبقى على ذلك فانتقل الكلام الى
زوال ذلك الوضع فان كان لحادث الوضع اللاحق وقد تقرر عندهم أن الوضع السابق

بوجوده وزواله لحدوث الوضع اللاحق لزوم الدور وان كان لزوال الوضع السابق
 وقد كان زواله جزئياً أخيراً من علة حدوثه بجماعه لا يلزم كون علة الحدوث والزوال
 أمراً واحداً بعينه ضرورة أن تعلم ما فرض علة للزوال من المبادئ القديمة والاضاع
 المتعاقبة وزوال الوضع السابق على هذا الوضع الذي فرض ما نصله بعينه علة
 للحدوث ولن كان زوال ذلك الوضع لزوال أمراً آخر خارج عن سلسلة الاوضاع
 أو لحدوث أمر آخر كذا يلزم أن يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحوادث يستند
 أحاد كل منها في زوالها إلى أحاد الأخرى في وجودها أو زوالها والحوادث الغير
 المتناهية لا تنظم إلا بالمركات الغير المتناهية فيلزم أن يكون في الوجود اجسام غير
 متناهية متحركة وهو باطل وهذا لا يمكن التصديق منه بوجه يخصه عن حرازة
 انقضاء ما يمكن أن يقال إن هذه الاوضاع غير موجودة في الخارج بل هي مفروضة
 كالاتات المفروضة في الزمان والحدود المفروضة في المكانة كما دسرح به الشارح
 وإذا لم تكن موجودة في الخارج لا تقتضي علة موجودة في الخارج ولا يتحقق
 ما فيه فان تلك الاوضاع وإن سلم أنها غير موجودة فهي ليست فرضية بحصة
 ضرورة أن الوضع المتعارف لا تنعكس اليوم غير الوضع المقارن لئلا تنعكس الامور
 لان العقل يشهد في هذا الوضع فيحكم عليه بأنه مقارن لهذا الآن وبأنه ليس مقارناً
 لذلك الآن حكماً صادقاً مطابقاً للواقع ولو حكم بعكس هذا لم يكن مطابقاً للواقع
 ولو كان فرضاً محتملاً لم يكن أحد الحكمين أولى بالصدق من الآخر فوجب أن ذلك
 الوضع غير موجود في الخارج الآن له تنوع من الوجود ولولا القوة القرية قرباً لم يكن له
 في الآن السابق فلا بد لمن علة ثم إذا زال عنه هذا النقص من الوجود فلا بد لمن علة
 أيضاً فان الوصف الذي لم يكن شيئاً ثم ثبت له لا بد له من علة ثم إذا زال ذلك الوصف
 عن ذلك الشيء فلا بد له أيضاً من علة ضرورة سواء كان ذلك الوصف موجوداً بالفعل
 أو بالقوة أو غيرهما إلى أي معنى كان ولا يخلص من تلك النسبة والشكوك إلا بما حقتناه
 من حال الحوادث أنها ترجع إلى أمر واحد مستمر لا يتبدل فيه لكن يترتب فيه أمور
 متكررة بحسب الفرض متبدلة بحسب النسب الواقعة بين امتزاجية بحسب من حيث
 المقارنة وعدمها وتلك النسب الواقعة بينهم حلولة لذلك الأمر الواحد في دفعة واحدة
 كما فصل الكلام فيه في المتن (قوله ومنها سر النسخ) أي الحكمة والغاية المطلوبة وهو
 مراعاة المصالح التي هي مقتضى خصوصيات الارض وما يقارن بها من الاستعدادات
 وحقيقته وهي مقارنة بعض الحدود المفروضة في الحكم المتشربى المستقر للحدود
 المفروضة في الحكم الإيجادي المستقر (قوله وأنه ليس يوهم نقضاً) أي في الاحكام
 الالهية كما تنال الاوهام القامية بأن الحكم بحرمة الشيء ناقض الحكم بحليته كما أن
 الحكم بوجوده يناقض الحكم بعدمه (قوله وأنه) كما توهم بعض الوهامة

ان الحكم بجلية الشيء والحكم بمرته يتناقضان فيسلم الجهل على الحاكم أولاً وآخر
 ضرورة أن احداً الحكمين كاذب وقريب من هذا ما نقل عن بعض التابعين في سألوك
 سلك التحقيق من استسكاله حكم القضاة بعبادة الخمر بخاصة عينية مع ابحاثها
 في الاديان السالفة وذلك وهم يمد من لمشاة فان معنى العبادة العينية لا ينافي
 تقبيلها للزمان اذ ليس معناها أنها مقتضى ذات الخمر كيف والاحكام الشرعية
 جميعها وضعية بل معناها ~~مكونها~~ كونها محجماً ما دلت حقيقة باقية في زمان تيننا
 صلى الله عليه وسلم ولا زول عنها حكم العبادة الى أن تستحيل الى الخل في تلك الحال
 نزول صورها النوعية الخمرية وتحدث الصورة النوعية الخلية وأجيب منه ما تكلف
 بعض من تلاءم التخصيص عن هذا الوهم الذي يقتضيه شكاً عظيماً حقيقة بأن يشعر من ساق
 الاجتهاد في دفعه فقال ان الخاتم عليه السلام كان هو الواقف على حقائق
 الاشياء والمستجاب في قوله اللهم أرنا الاشياء كما هي ولذلك ظهر له ما خفى على من قبله
 من الانبياء من حرمها لعبها وهذا العذر أشد من الجرم وأنت بما فصلناك واقف على
 جليلة الحال بتوفيق الله تعالى وهو موفق لكل خير وكال (قوله فان الحكم التدويني)
 أي التدرجي - مما به ذلك لكونه مدقوقاً كلف الناس بالتدوين به (قوله يصادى الحكم
 التكويني) أي الابداعي والحكم الاول عند المحققين ينشأ من الكلام الذي هو
 صفة حقيقية منشأة من المضاربة العينية الواقعة بين العلم والارادة والحكم الثاني من
 القول المعبر عنه بكن كما قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون
 والحكم التكويني القول واجب الاطاعة وجوباً ذاتياً بحيث يمنع التظلم عنه عقلاً
 والحكم التدويني الكلامي واجب الاطاعة وجوباً وضعياً شرعياً يمنع التظلم عنه
 شرعاً بمعنى أن الشرع يمنع التظلم عنه ويحكم بوجوب عدمه كأن العقل يمنع التظلم
 عن الاول ويحكم بامتناعه فافهم (قوله تذكرو) وجه العنوان ظاهر بذلك وهي هنا
 شروع في الاشارة الى تحقيق المعاد وتفصيل بعض أحواله (قوله تبصرة) وجه
 العنوان يظهر مما سبق في تطائره وحصل هذه التبصرة ان الحقيقة مغيرة بلجميع
 الصور التي تتجلى فيها على المشاعر الظاهرة والباطنة الجسمانية والروحية مغيرة
 من حيث ذاتها لا من حيث الوجود وان تلك الحقيقة في حد ذاتها قابلة للتغير وبصور
 مختلفة الاحكام وان جميع الصور التي تظهر هي بها متساوية بالاقدام بالنسبة اليها
 وليس بعضها أولى بها من البعض في حد ذاتها وانما تختص تلك الصور بصورتين هما
 احكام المواطن والمشارع فالعلم حقيقة واحدة تظهر في مواطن البقطة بصورة
 عرضية مخفية عن الحس الظاهر مدركة بالعقل كلية وبالوهم جزئية وهي بعينها
 تظهر في مواطن الرؤيا بصور جوهرية أي صورة اللون وكما أن الظاهر على المدارك
 الباطنة في البقطة حقيقة العلم كذلك الظاهر على المشاعر في الرؤيا حقيقة العلم

الا انه يتصل في كل موطن بصورة يعينها يصنع لذلك الموطن ثم ان المجهوب المنفس
 في احكام الطبيعة الذي لا يعرف الحقة ان الابصورها لتعودها بالعوائد المألوفة
 الطبيعية ينحصر الحقيقة عند تبدل الصورة ولا يعرفها لتعودها في ملابسها لكن
 العارف الدراك الذي له نفس قوية لا يصير مشغولاً بالاحكام خصوصيات المواطن
 ولا يعجبها بحكم موطن عن احكام المواطن الاخر يعرفها في سائر ملابسها
 ولما كانت هذه السكينة خفية مخالفة لما ارتكز في الطباع المألوفة لئلا تمك في العوائد
 المألوفة مع جلاله شأنها وتكون امر علة الى الاطلاع على أسرار نفيسة أمر باسنانها
 وأشار الى نباهة شأنها بقوله فأيقن ذلك فانه مدرك عزيز الحال (قوله تقيه) وجمعه
 لكونه معلوما بالقوة مما سبق (قوله ما طلعت على حقيقة الانطباق بين العوام)
 فانما بأبصارها صور الحقيقة واحدة متفانسة من جهة تضال أحكام المواطن التي
 تستوطنها النفس في مدارج صعودها ومدارك هبوطها والمدارك التي هي مقتضى
 تلك المواطن (قوله بل على حقيقة العوام) فانما صورها تظهر على النفس في مواطنها
 (قوله بل انكشف عليك أسرارها خاضعة) من أحوال المبدء وظهورها في الكثرات فان
 ذلك يتصهل ويتقوم بالنفس ومراتبها (قوله وأسرار المعاد) من ظهور الاعمال
 والاخلاق الظاهرة في النشأة الدنيوية بالصورة الخاصة وفي النشأة الاخرية بالصورة
 التي تقتضيها أحكام تلك النشأة الاخرية كما فصل في الشريعة الحقة (قوله ما طلعت
 على سر قوله وان جهنم لمحة بالكافرين) فان الآية بظاهرها تدل على احاطة
 جهنم بالكافرين في الزمان الحال ولا حاجة الى الصرف عن الظواهر شبه
 على التحقيق الذي سبق فان الاخلاق الرذيلة والعقائد الباطلة التي هي محيطه
 بهم في هذه النشأة هي بعين جهنم التي ستظهر في الصور الموعودة عليهم كما أنزلهم
 الشارع عليه السلام الا أنهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها في هذه النشأة عليهم
 بتلك الصور وهم لغرض جهلهم بالحقائق لا يعرفون الحقائق الابصورها وأما النفس
 المحيطة بالحقائق وتقبلها في الصور بحسب المواطن فتعرف حقيقة الامر بل قد يتعكس
 ذلك الى مرآة خيالها التي هي من حكاية مصائب النفس فتشاهد تلك الصور
 بأعيانها كفاها مع مشاهدتها الصور المحسوسة فان النفوس القوية لا يشغلهم شأن
 عن شأن ولا يلهمهم موطن عن موطن وان لم تكن هذه المحال دائمة تهمل
 مختلفه بحسب خواص الاوقات وما يقبها من الاحوال كما ورد في الحديث المشتمل
 على رؤيته عليه السلام الجنة والنار وهو في الصلاة هذا الحائط وربما يشغل
 بعض المكاشفين مشاهدة صورة تلك المواطن عن صور هذا الموطن على عكس
 حال المجهوبين كما سمعت من استأذى العالم العامل بحبي الله والدين ربه الله تعالى من
 بعض من لا فاه من الثقات أنه كان في بعض النواحي رجس من الاولياء فمدخل

عليه ذات يوم واحد من أهل الدنيا ~~مستعان~~ الولي مستغفر في حالة فلما نظر إليه
قال لخادمه أخرج هذا الجمل ولم يكن يرى منه الا صورة الجمار ثم بعد أن زال عن
هذه الحال أخبره الخادم بما يرى فقال ما لك الامر يايت ولم أكن واقفا على
ما تقول (قوله وقوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظالمين الخ) فان ظاهرها يدل
على وقوع هذا الحال في الحال وكذا الحديث يدل على وقوع الخبر في الحال
والجبرية بمعنى السب وهو متعدي فيكون قاعلا لقوله تقرر الخبر الراجع الى الذين
وانا وجههم مفعوله أو بمعنى الحركة وحسنه هو لانهم وقاعله نارجهم (قوله ان
الجنة قيعان الخ) فان الحديث يدل على أن هذا القول بعينه غراسها (قوله الى غير
ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية) منها حقيقة قوله عليه السلام
الدنيا صرعة الآخرة فانه كما أن البذر هو مادة ما ينبت منه بل هو الذي يظهر بعينه
بعد انبساطها بصورة انتجيرة وأغصانها وأوراقها وأثمارها فكذلك الاعمال
والاخلاق المكتوبة في الدنيا مادة الجنة والسر وهي بعينها تظهر في ذلك الموطن
بصورة ما تظهر فهم من الذائد والمكابر ثم لا شك في الشك والتحقق وقد فصل
مضمونه في الحاشية السابقة (قوله وفي آخر صورة مستقلة مستغنية) لم يقل بصورة
جوهرية ثلاثية وهم أن الجوهرية مخصوصة بالوجود الخارجي فانه محال لئلا اصطلح
عليه أهله فانهم عرفوا الجوهر بأنه الممكّن الذي اذا وجد في الاعيان لم يحتاج
الى محل بقومه فيصدق عليه مع وجوده في الذهن واقتضاه البه أنه لا يحتاج الى المحل
المقوم في الوجود الخارجي وعرفوا العرض بأنه الممكن القائم بالغير فالجوهر الموجود
في الذهن جوهر وعرض والصدق تعريفهما عليه والموجود في الخارج جوهر
لا عرض فالتدبير في أن العرضية ثابتة للجوهر باعتبار وجودها في الذهن متغنية
عنه في الوجود الخارجي ولما لم يكن ذلك ملاذلا الامر بل العمدة على ما يحصله الذوق
لصحيح وكمكان الغرض منه تأميس المستعدين من الممارسين لذلك الفن حتى لا ينبو
طبعهم لما فرقه لما عودوه قال فاجعل ذلك تأييدا تكسره صولة يتو طبع الخ (قوله
زيادة كشف) وسببه لان تفصيل ما سبق وما ذكر في هذا الفصل ظاهر لا خفاء
فيه (قوله ومن غنة) أقول ان شأن العلم كثيرا الواحد وذلك في العلم التفصيلي المحصل
بما يلي الجنة السائلة من النفس ونهايته في المشاعر الظاهرة (قوله وتوحيد الكثير)
وذلك في العلم الحقيقي الاجمالي المتقوم بما يلي الجنة العالية من النفس وكمكناه
في المدرس اليهودي المعبر عنه بنور الولاية وهو مرتبة من مراتب صفاء النفس لا يزيد
عليه وان كان لها مراتب متناهية ويليه في الشرف مراتبة الذوق وهو قد يكون
فطريا وقد يكون مكتسبا كما في طبع الشعر والالسان والبلاغة وغيرها الآن الذوق
الطري الذي يلي مراتبة الولاية عزير الوجود جذا اولو وجد لا يستغنى بالكتابة

عن الخفاطة بغير خلاف ذوق الشعر والالحن وما يقر به منهما (قوله من) ووجه العنوان
ظاهر ولما كان من حق الرمز كونه بين الكشف والكنه لم يرض الحال في التمرض له
بزيادة الكشف والتفصيل وهذه قلب هذه اللمعة وأصلها الذي ساراً جرائها بغير
فروعها وشجها والمساوئق والواحق كافية في تحقيقه لمن له قلباً وألقى السمع وهو
شهيد (قوله تنبيه) ومع به لانه مذکور بالقوة (قوله عددتها النفس بما لها من
الاستعداد) إشارة الى أن ما بين انطى العدد والاستعداد من الاستعداد الاشتقاق
المنبه على الاشتراك فيما بين مبنيهما ومن تتبع اللغة العربية المعربة عن كنه الكل
وجدها الطائفة مخصصة عن أصول الحقائق كما عرض لتفصيل تبينها ببعض
المتأخرين من أهل الذوق الكامل براء الله عن طلبة الحقائق حق الجسراء (قوله
تكمل في تحقيق النفس الانساني ووجه التطبيق بينه وبين النفس الرجائي ووجه
العنوان به ظاهر لان الفرض الاصل من الرسالة تحقيق المسد والمعاد وقد حصل
ذلك مما سبق من الفصول لكن الإشارة الى بعض اللطائف المتعلقة بالكلام تكمل
هذا المقصود فانه أخص خولص النفس التي هي مرجع الكل (قوله فكانها صدق
لاصل الحقائق الخ) يعني كذا الكلمات صدق تلك الحقائق فكان الحقائق
باعتبار صورها العلمية أصوات غنية وتلك الكلمات صداها ونطق الحقائق أصوات
أصلية بالاتفاق والالتقاء ~~عكسها~~ الانح على مرآة الهواء لندوة صفاء
النفس واستدعاء الصفاة ظهور ما في العنبر من الصور الى ما يناسبها ويحاكيها
والتناسب بين النفس والهواء بمجاسة الروح الحيواني الذي هو نطق النفس استداء
فان الروح الحيواني جوهر هوائي وهذه المناسبة اقتضت انعكاس تلك الصور
اليه والله أعلم (قوله فان ترك الاول ضلال) من حيث اضاعة تلك الفائس ووضعها
عسدى من لا يعرف حقها ولا يتكبر من القيام بمواجب حقها والعدل بمقتضاها
حالا وقولا فعلا (قوله واضلال) من حيث ان الملقى اليه اذا لم يفهم حقاقتها تشتت
عليه ما تقر به من الحملات الحقة المنطبقة على التفاصيل المكلف بها العامة التي
أخذها عن السنة حله الشريعة الحقة فظل هائما في مهاوى الخسرة وضل ضلالا
بعيدا وطهذي أكره تشدق زمانا بالعارف قد ضلوا بمحاجة أفتهم وبجمالة
أجلتهم كأنهم لم يستفيدوا منهم الاخبائث الاعتقاد ورائل الاختلاف وفوط
الاجباب بهم وبما سمع به صروف الدهر من انتظام أمورهم وانهم ولا يكادون يفقهون
قولا ولا يستطيعون عناء حولا ترى أعاليهم الذين حفظوا من كتب الصوفية
كلماتهم علم عواردها وشارعها ويتقنونها الاعلى وجهها بل يحرفون
الكلم عن مواضعه ويجعلوا ما لا يشعرون رائحته من كتبهم جمعاً وهم يحسبون
أنهم يحسنون معنا أولئك كالاتهام بل هم أشمل أعاذنا الله وسائر المسلمين

من الضلال والزلي ووفقنا لما ينينا من العقود والقول والعمل وله الحمد وفي عند
نعمه ويكافى من يذله وذكروه والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وأحبابه
وتابعيه والحمد لله رب العالمين ولا عدوان الا على الظالمين حرر عبد بن عبد الله الرها ثلاث
بقي من شهر صفر سنة ست وستين ومائة وألف (شرح الرسالة الوضعية) المتضمن
بعض شروحه المختصر على ما هو الا هم في تصحيح ألفاظها وتوضيح معانيها (هذه فائدة)
المشار اليه بهذه العبارات الذهبية التي أراد كتابتها ويعلن أجزائها تركت منزلة الشيء
المشخص المشاهد المحسوس فاستعملت كلمة هذه الموضوعة لكل مشار اليه
مشاهد محسوس فيها والفائدة في اللغة ما حصلت من علم أو مال مشتق من الفعل
يعني استحداث الماز والجر وقيل اسم فاعل من فاذته اذا أصبت فؤاده وفي العرف
هي المسئلة المترتبة على فصل من حيث هي ثمرة وتيجته وتلك المسئلة من حيث
انها مترتبة على طرف التسلع تسمى غايته ومن حيث انها مطلوبة للتسلع على الفعل
تسمى غرضها ومن حيث انها بائنة للتسلع على الاقدام على الفعل ومسدورا للفعل
لاجلها تسمى علة غائية والفائدة والغاية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
كما أن الغرض والعلل الغائية أيضا كذلك لان الحيتين متلازمان ودليل اعتبار
كل حية فيما اعتبرت فيه اضافتهم الغرض الى الفعل دون الفعل والعلل الغائية
بالعكس فالاولان أهم من الاخيرين مطلقا اذ ربما يرتب على فعل فائدة لا تكون
مقصودة لتسلعه وأما عمل الفائدة على ما اشار اليه بهذه الحقيقة عقلية لغة وهو فاء
اذا العبارات في نفسها فائدة اما باعتبار اللغة فقط واما باعتبار العرف فلانها مصلحة
مترتبة على تصحيح حر وفيها وانما اجها من محالها ويجوز أن يكون مجازا في الاستناد
باعتبار أن تلك العبارات مدخلا في حصول الفائدة تشمل اشغال الكل على أجزائه
على مقدمة وتقسيم وخاتمة وجه الضبط أن ما يذكركم فيها اما أن يكون مقصودا أولا
الاول التقسيم والثاني اما أن يتعلق به تعلق السابق باللاحق وهو المقدمة أو بالعكس
وهو الخاتمة (المقدمة) اللفظ قد يوضع لشخص بعينه كما اذا تصور ذات زيد ووضع
لفظ زيد بازائه فيقال هذا موضع خاص لموضوع له خاص وقوله بعينه في مقابلة
قوله بأمر عام أي قد يوضع اللفظ لشخص باعتبار تعقله وتخصه وقد يوضع له
باعتبار تعقله بأمر عام ذاتي كما في الحروف أو عرضي كما في المضمرات وأسماء الاشارات
وذلك بأن يعقل أمر مشترك بين الشخصات ثم يقال عبر عن اثنين الذي هو الوضع
بالقول اذ به يظهر ذلك التعيين غالباً هذا اللفظ موضوع لكل واحد من هذه
الشخصات بخصوصه بحيث لا يفسد ولا يفهم به الا واحد بخصوصه وانما يقد بالحيثية
دفعا لتوهم ان ما وضع له اللفظ مفهوم كل واحد من أفراد ذلك الاسم
المشترك حتى يستعمل فيه ويفهم هو منه وهو باطل قطعاً وتصر يحا بأن الموضوع

هذا الشخص من افراده وهذا الاخر كذلك دون حال من قوله بخصوصه أي
لا يشأه الا واحد متجاوز القدر المشترك فانه غير مفادوه فهو منه على أنه المستعمل
فيه بحسب الوضع على ما توهم بعض الظاهرين في الضمائر وأمثالها وشرط
استعمالها في الشخصيات التي هي افراد المعنى الموضوع له حتى لو توهم عدم
استعمال اللفظ في معناه الموضوع له وهو يكون مجازا داعيا لاحقيقة تقع في ذلك
المشترك آله للوضع لأنه الموضوع له بتقدير الالام قبل ان عطفه على انظر الذي هو آله
ان قرئ فتعقل مصدر او ان قرئ على صفة المضارع المجهول من الثلاث المجرى فانه
منسوب على الحالية ولا أنه عطف عليه أيضا بتقدير الالام فالوضع كلي والموضوع له
مشخص (أقسام اللفظ) من حيث تتضمن المعنى وعدمه ونصوص الوضع وعمومه
على ما يقضيه التقسيم العقلي أربعة لانه اما مشخص أولا وعلى كل تقدير فالوضع
اما خاص أولا فالقول ما يكون موضوعا باعتبار اعتقده بخصوصه ويسمى هذا الوضع
وضعا خاصا للموضوع له شخص ~~كما اذا تصور~~ ذات زيد وضعت بازائه انظر زيد
والثاني ما وضع لموضوع باعتبار اعتقده لا بخصوصه بل بأمر عام ويسمى ذلك الوضع
وضعا عاما للموضوع له خاص كسماء الاشارات وهذا القسم هو الذي يقتضى بشأته
ويجب أن يكون معناه متعددا مثل المشترك والثالث ما وضع لامر كلي بآية ارتفع
كذلك لا بخصوصه ونقصه سواء كان بملاحظة ذلك الكلي بخصوصه أو بأمر يشمل
ويسمى وضعا عاما للموضوع له عام كما اذا تصور معنى الحيوان الناطق ووضع لفظ
الانسان بازائه والرابع ما وضع لكلي باعتباره بخصوص بعض افراده وهذا القسم
بما لا وجود له بل يستحيل لان الخصوصيات لا تعقل كونها امرآة بملاحظة كلياتها
بخلاف العكس واكتفى المصنف بالتقسيم الأولين لعدم تحقق الرابع وظهور الثالث
وعدم تعلق غرضه به فبما هو المقصود الاصلى والقسم الاول وان كان كذلك
الا أنه لما اشارك الثاني الذي له خفاء وتعلق تام بالمقصود في شخص المعنى فعرض له
لمزيد توضيح صاحبه (قوله فالوضع كلي) وانما وصف الوضع بالكلية والعموم مع أن
الوضع المتعلق بوضع معين لا يكون الا معينا باعتبار أن ما هو وسيلة اليه في تعقل
الموضوع له بأمر عام مشترك بين افراده فهو من وصف اشئ بمعلوم من صفات يسميه
وآله وذلك أي اللفظ الموضوع للشخص باعتبار امر عام مثل اسم الشار فان هذا
مثلا موضوعا للثابت سواء بل اللفظة أو الكلمة ووجه التدكير في معناه ظاهر
وفي بعض التسع موضوعه بالإضافة الى الضمير وحينئذ يكون بمعنى الموضوع له على
الحذف والايصال ويكون معناه عطفا تفسير باله ومعناه اشارة الى الشخص معناه
مبتدأ واما اشارة اليه الشخص خبره وقيل صفة والخبر قوله بحيث لا يقبل الشركة
فلا يشال هذا او يراد به مذهب كمال بل لا يقصد بهذا الا واحد مشخص وهذا

الحال في أتاوت (تنبية) لفظ التنبيه يستعمل في مقولين أحدهما أن يكون
الحكم المذكور بعد مبدئيهما والثاني أن يكون معلوما من الكلام السابق
وهنا الحكم المذكور بديهى أقول أذكور طرفه بالاستناد يكتفى في الجزم بالنسبة
وليس ما ذكره استدلالا بل تنبيه يذكرك في صورة الاستدلال والبدعيات قد ينه
عليها إزالة لما قد يكون في بعض الأذهان القاصرة من الخفاء ما هو من هذا القبيل
أى ما صدق عليه اللفظ الموضوع لمخصصات باعتبار اندراجها تحت أمر عاقل لا يفيد
التخصيص الاقرينة معينة لأن وجه افادته الواحد من تلك المخصصات بعينه ليس
الوضع له وهو لا يختص به لاستواء نسبة الوضع الى التسميات أى مع اشتراك الكل
في ذلك لا بد في افادة التعيين من أمر يضمن السببه يصح ذلك التعيين وهو المعنى
بالقرينة فان قيل ما هو من هذا القبيل والالفاظ المشتركة ككسيان في عدم افادة
المعنى الموضوع لهما دون القرينة وتعدد المعنى الموضوع له في الفرق بينهما قلنا الفرق
لزوم التعيين في المعنى وعدمه ووحدة الوضع وتعدد اللفظ بحسب استعماله
في معناه الحقيقي لا يحتاج الى قرينة دون المعنى المجازى على ما هو المقر في كيف
حكمت بالاحتياج قلنا المراد بما ذكره هو أن اللفظ الموضوع لمعنى يكتفى في صحة
الاستعمال في معناه كونه موضوعا لذلك المعنى ولا يحتاج الى القرينة بمجرد الاستعمال
بخلاف المجازى فإنه يحتاج الى قرينة بمجرد ذلك ليصرف عن ارادة المعنى الحقيقي
الذى وضع اللفظ للاستعمال فيه ولتحتاج القرينة فيما نحن فيه وفي المستر
لرفع مزاحمة المعانى الحقيقية وفهم المراد للاستعمال فيه (التقسيم) معنى التقسيم
ضم قسدين أو أكثر الى مطلق ليصير ذلك المطلق بانضمام كل قسدهما مابينا
أو غيره مابين باعتبار تنافى القسود أو لا تنافىها (اللفظ الموضوع لمعنى) مدلوله الموضوع
لهما مأكلى أو مشخص والاول أى الاول من قسم اللفظ وهو ما مدلوله كلى اما ذات
أى مدلوله ذات وهو اسم الجنس أو مدلوله حدث وهو المصدر المراد بالذات لما لا يكون
حدثا ولا امر ككمانه ومن غيره والمراد بالحدث هو المعنى المتعبر في جميع تصاريف
المشتقات وانما أخرجه عن اسم الجنس ليتبين عليه بيان معنى المشتق ومعنى
الفعل فكأنه قال المدلول الكلى اما حدث وحده أو غيره وحده واما مركب منهما
وذلك اما بأن يؤخذ غير الحدث من حيث انه يقيد به على وجه من الوجوه المتعبرة
في معانى الاسماء المشتقة واما بأن يؤخذ الحدث من حيث انه منسوب الى غيره
نسبة تامة خبرية أو انشائية ككافى الافعال والمقصود بذلك نوع الضبط لا الحصر
العقلى ولما كان اعتبار المركب منهما من غير اعتبار النسبة لا يفيد اختصاص ذلك
المركب بما اعتبر فيه مع الطرفين نسبة فغير عنه بقوله أو نسبة بينهما لانها السبب
في وضع اللفظ بازاء ذلك المركب وذلك اشارة الى النسبة بتأويل المذكور

اما ان يعتبر من طرف الذات وهو المشتق بان تعتبر الذات أولا وتقتل نسبة وتفيد
 بالحدث وما اعتبر منه الذات المقسومة الى الحدث على ما هو معنى المشتق واما ان يعتبر
 قيام ذلك الحدث به من جهة الحدوث وهو اسم الفاعل أو التثبوت وهو الصفة
 المشبهة أو وقوع الحدث عليه وهو اسم المفعول أو كونه آلة لتصلوه وهو اسم الآلة
 أو مكانا واقع فيه وهو ظرف المكان أو زمانا له وهو ظرف الزمان أو يعتبر قيام
 الحدث به على وجه الزيادة على غيره وهو اسم التفضيل أو من طرف الحدث بان يعتبر
 الحدث أولا ثم يلاحظ اتساقه الى الذات وهو الفاعل في جعل الفعل من أقسام
 ما مدلوله كلى تامل فان كون بعض معناه وهو الحدث كليا طاهر واما مجموع معناه
 الذى هو الحدث والنسبة المخصوصة التى لوحظت من حيث انما حاله بين ذلك الحدث
 وفاعله المخصوص آله التعرف اليه مما مربوطا أحد هذين الاخرين كلفه وصحة جملة
 على شئ فتقر بل هو باعتبار تمام معناه كالحرف الثانى أى اللفظ الحرف الثانى
 أى اللفظ الموضوع لمعنى شخص فالوضع أى وضع اللفظ لذلك الشخص اما شخص
 أيضا بان يكون الموضوع له شخصا واحدا لوحظ بخصوصه أى بما بينه أو كلى
 أى علم بان يكون الموضوع له كلاما من الشخصات لوحظت اجمالا بأمر كلى يمتصها
 مسدقا والاول أى اللفظ الموضوع لشخص وضعا خاصا العلم أى العلم الشخص
 المتبادر من لفظ العلم واما العلم الجنسى فمخرج عن مورد التسمية اذ معناه كلى والثانى
 أى اللفظ الموضوع لشخص وضعا عاما أقسام أربعة الحرف والضمير واسم الإشارة
 والموصول ووجه الحصر فى هذه الاقسام أن مدلوله اما أن يكون معنى فى غيره
 أى حاصل فى متعلقه ويتعين بانضمام ذلك الغير اليه بمعنى أنه لا يتصل فى الذهن
 ولا فى الخارج بنفسه بل يتحقق بانضمام متعلقه اليه ويتعلق بتعقله وهو الحرف كمن
 والى مثلا فان معنى من ليس مطلق الابتداء بل معناه ابتداء خاص متعلق بشئ معين
 فلا يفهم معناه الا اذا تعقل ذلك الشئ المعين لكنه ليس موضوعا للابتداء الخاص
 الا وضعا عاما فلا يلزم كونه مشتركا لجميع كون معانيه متعددة لكون وضع تلك المعاني
 وضعا واحدا أو لا يكون كذلك بان يكون معنى حاصل فى نفسه فصلا بدون انضمام
 أمر اليه واذا قدر فت أن الالفاظ الموضوعات لشخصات وضعا عاما يحتاج حين
 استعمالها الى قرينة لا فائدة التعيين فالقرينة ان كانت فى الخطاب أو ابداه المعنى
 المصدرى يعنى الخطابة فيتناول ضمير المتكلم والغائب والضمير كاتما وأنت وهو فان
 ما يفيد ارادة المعين منها انما هو الخطاب الذى هو توجيه الكلام الى حاضر والمشاركة
 اسم الإشارة والموصول والضمير الحرف فى كونها موضوعات باوضاع عامة مخصوصة
 اشار الى الفرق بان تلك الاسماء معانيها منهومات مستقلة بالمفهومية لكن
 لا يتعين شئ مراده من هذه الالفاظ الا بقرينة معينة على قياس الاسماء المشتركة

لفظا وأما الحرف فان مفهومه لا يستقل بالمفهومية بل هو آلة للاحظة غيره فلا يتعقل
 بنفسه ثم أشار الى ان الموصول وان كان مكان موضوعا عاما لخصائص مخصوصة
 لكن الخطاب يرسم في فهم من الموصول عرفا لخصائصه في شخص معين كقوله لن يسمع
 أنه جاء واحد من بغداد الذي جاء من بغداد رجل عالم فهذا الاعتبار عده كلاما مع جعله
 من أقسام المنخص وأما الضمير واسم الإشارة اذا كانا باقين على حالهما قلنا ففهم
 الخطاب منه ما يمنع تصور من الشركة وان كانت في غيره فاما حسية بأن يشار
 الى المراد بذلك اللفظ بعضو من الاعضاء المخصوصة وهو اسم الإشارة أو عقلية
 بأن يشار الى المراد باللفظ بنسبة مضمون جملة اليه معهودين المتكلم والخطاب
 اتسابه اليه ولقائل أن يقول كون الحرف وضمير المتكلم والخطاب موضوعا
 لشخص ظاهر وأما كون ضمير الغائب فقد يعود الى الكلي ولفظ هذا قد يشار به
 الى الجنس وكذا الذي قدر اديه كلي تعلق علم الخطاب والمتكلم بالاسم مضمون
 جملة اليه كما اذا قيل الذي جعل موردا لقسمه ههنا هو اللفظ الموضوع فلا يجوز
 عده الموصولات واسم الإشارة والنمائر مطلقا من أقسام اللفظ الموضوع لشخص
 وقد أجيب عن الإشارة الى الجنس بأسماء الإشارة يأتينا على جعله بغيره المحسوس
 المشاهد ولم تعرض لنسب ذلك في ضمير الغائب والموصول ولا يبعد أن يرتكب
 في الموصول وأما ضمير الغائب فقد قال بعض المحققين الظاهر أن لفظ هو موضوع
 للجزءات المتدرجة تحت مفهوم الغائب والمفرد المذكور سواء كانت جزئيات حقيقية
 أو اضافية وهو الموصول قبل اللفظ الموضوع للمنتخص بالوضع العلم لا ينصرف
 في الأقسام المذكورة إذا أسماء حروف التهجى منه وكذا أسماء الكتب أقول أسماء
 الكتب ليس مما نحن فيه إذ الكتاب الذي هو عبارة عن الالفاظ والعبارات
 المخصوصة لا يتعدد الا تعدد لفظ الالفاظ وذلك التعدد دقيق فلسفي لا يعتبره
 أرباب العربية ألا ترى أنهم يجعلون وضع الضرب والقتل وضعا شخصيا لأنواعها
 لجعل الموضوع أمر امعينا لا متعددا واسم الكتاب موضوع لأمر واحد ملحوظ
 بخصوصه فلا يكون موضوعا بالوضع العلم وأما أسماء حروف التهجى فوضوعات
 افهومات كليات صادقات على متعدد يرشد اليه قول الصرفين كل واو متحركة
 مفتوح ما قبلها قلب ألفا وقولهم كل واو وقعت رابعة فصاعدا ولم يضم ما قبلها
 قلب ياء وقولهم كل همزة مضمومة متحركة قلب بما يجائس حركة
 ما قبلها الى غير ذلك فان قلت اذا لم يتعدد اللفظ عندهم تعدد اللفظ ولم يعتبر ذلك
 التعدد فكيف يكون ما يطلق عليه أسماء حروف التهجى متعددا حتى يقال انها
 موضوعات لنهومات كلية صالحة على متعدد قلت كأنهم اعتبروا تعدد الحروف
 بتعدد وقوعها في الكلمات مثلا يجعلون واو والقول غير واو الرضوان فأنكر أن

الذميمة المستفاد من ادخال الكل في هذه الاسماء هو التعدد بالحاصل بتعدد اللفظة
 فمالا يلتفت اليه (الخاصة) تشغل على تقييدات أي على كل منها ان أريد بها اللفاظ
 والا يلزم اشتغال الشيء على نفسه وان أريد بها المعاني تكون من قبيل اشتغال
 الطرف على المظروف باعتبار أن اللفاظ قوالب المعاني (الاول) أي التسمية الاول
 الثلاثة أي الضمير واسم الإشارة والموصول مشتركة في أن مدلولاتها ليست معاني
 في غير هابني معاني هذه الثلاثة مشتركة في أن كلامها تمامه معنى في نفسه
 ملحوظ قصد استقلال المفهومية وصالح للحكم عليه به وان كانت تلك المدلولات
 تتصل بالضمير أي ليس كل من تلك المدلولات مقصدا في العتق بحسب فهمه فما وضع
 بازائه الا انضمام قرينة اليه من الخطاب والإشارة حسا أو عقلا فهي أسماء أي
 اذا كانت معانيها تمامها مستقلة بالمفهومية فهي أسماء لان الاسم ما يكون تمام
 معناه كذلك (التسمية الثاني) الإشارة العقلية لا تفيد الشخص هذا إشارة الى الفرق
 بين الموصول والضمير واسم الإشارة بأن الموصول مع القرينة التي هي الصلة لا يفيد
 الجزئية وعمل ذلك بقوله لان قصد الكل بالكل لا يفيد الجزئية أما كون القيد كليا
 فظاهر نظرا الى أن مجرد الصلة لا يدل الاعلى اتساق مضمون جملة على ذات من غير
 تعيين وأما كلية المقيد مع أن معنى الموصول شخص على ما قرره من حيث ان المفهوم
 لتعام باوضع من الموصول وحده حين الاطلاق ليس الا الامر الذي هو آلة للملاحظة
 المشخصات ولا شك أنه كلى مقيد بمضمون الصلة الذي هو كلى أيضا فلا يفهم السامع
 منه بمجرد ذلك شخصا ما عن اسم الشركة وان صح فهم الشخص بانضمام امر خارج
 كما اذا انحصر اتساق مضمون الصلة به على السامع بخلاف قرينة الخطاب والحس
 فان كلامهم ما يفيد الشخص فيفهم السامع منهم ما يمتنع فيه الشركة فلذلك كما
 أي الضمير واسم الإشارة جزئيين وهذا أي الموصول كليا وفيه بحث اذا الموصول
 موضوع للشخص على ما حقق وعدم فهم السامع المعين لا يوجب الخطبة اللهم
 الا أن يقال المراد أن الموصول عند كليا نظرا الى فهم السامع من حيث قرينة الصلة
 والإشارة العقلية مع قطع النظر عن الانحصار الخارجى لأن الموصول كلى حقيقة
 فلا يستقيم كلامه اذا القرينة المقيدة للشخص المحتاج اليها في الاستعمال ان اعتبر
 فلا فرق وان لم تعتبر فلا فرق أيضا لعدم إعادة الجزئية في الشكل لكن لما كان المعبر
 ظاهرا من القرينة هو مضمون الصلة حكموا بأن قرينة الموصول هي الصلة
 والإشارة العقلية المفهومة منها والمصنف بنى هذه التفرقة على ذلك (التسمية الثالث)
 علمت من هذا أي مما سبق من مباحث التقسيم الفرق بين العلم والمفرد حيث سرح
 بخصوص المعنى والوضع في العلم وتعدد المعنى وعموم الوضع في المفرد وعلمت أيضا فساد
 تقسيم الجزئى اليهم بدون الإشارة كما فعله بعضهم فلناى بناء على ظن أن ذلك أي اسم

الاشارة موضوع الامر عام الا انه يتعين بقرينة الاشارة الحسنة في استعماله في معين
 دون أصل الوضع ومدلول الضمير تعيين بالوضع الذي هو مناط الجزئية ووجه الفساد
 ما مر من أن التعيين فيه أيضا وضعي كالعلم والمظهر (وقوله دون الاشارة) حال من ضمير
 اليهما أي متجاوزين ما به حيث لم يشمله التقسيم وقوله لنا مفعول له لتقسيم (التبيين
 الرابع) تبيين لمن هذا أي من معنى التقسيم المذكور أن معنى قول النحاة الحرف
 يدل على معنى في غيره أنه لا يستقل بالمفهومية بأن لا يكون ملحوظا قصدا
 وبالذات بل يكون ملحوظا تبعا وعلى أنه وسيلة الى ملاحظة غيره وهذا لا يتضح
 غاية الاتضاح الا بتعميد مقدماته فنقول ان المعاني قد تكون ملحوظة قصدا وبالذات
 وقد تكون ملحوظة تبعا غير مقصودة بذواتها بل على أنها آلة للملاحظة غيرها وحرارة
 لمشاهدة تماسوها وهي بالاعتبار الأول مستقلة بالمفهومية والتعقل ومخالفة
 لان يحكم عليها وبها وبالاعتبار الثاني غير مستقلة وغير مخالفة الحكم عليها وبها
 واستوضح ذلك من قولك قام زيد ونسبة القيام اليه فانت في الحالتين مدرجة بالنسبة
 القيام اليه لكنها في الحالة الأولى مدرجة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة
 لتعرف حالهما فكذا في الحرارة لمشاهدتهما وذلك لا يمكن لأن تحكم عليها أو بها
 وأما في الحالة الثانية فهي ملحوظة بالذات ومدركة بالقصد يمكنك اجراء الاحكام
 عليها بأمر من باب النسب والاضافات فهي على الأول غير مستقلة بالمفهومية
 وعلى الثاني مستقلة وهذا كيان المبصر قد يكون مبصرا بالذات مقصودا بالابصار
 وقد يكون مبصرا تبعا على أنه آلة لابصار غيره فلما إذا نظرت اليها وشاهدت
 ما ترتب فيها من الصورة فان قصدت الى مشاهدة الصورة فالمرآة في تلك الحالة
 مبصرة أيضا لكنها غير مبصرة قصدًا بل تبعا ولا يمكن لك أن تحكم عليها أو بها
 كما يمكن على الصورة وان قصدت الى مشاهدة المرآة نفسها تكون مخالفة لان تحكم
 عليها أو بها وتكون الصورة حينئذ مبصرة تبعا غير محكوم عليها أو بها فنسبة البصرة
 الى مدرجاتها كنسبة البصر الى محسوساته وإذا تعهد هذا فنقول معنى الابتداء له
 تعلق بغيره كالسير مثلا فذلك المعنى اذا احتله العقل قصدًا وبالذات كان معنى
 مستقلا بالمفهومية صالحا لان يحكم عليه كما تقول الابتداء معنى اضافي وبه
 كما تقول ما يبحث عنه معنى الابتداء ويلزم منه ادراك متعلقه تبعا والعرض اجمالا
 وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولما بعد ملاحظته على هذا الوجه أن تعينه
 يتعلق بخصوص فتقول ابتداء سري البصرة ولا يخرج به ذلك عن الاستقلال
 واذا احتل العقل أنه حالة بين السير والبصرة وجعل لعرف حالهما وحرارة لمشاهدة
 حالهما على هيئة الانضمام والارتباط كان معنى غير مستقلا بالمفهومية
 غير صالح لان يحكم عليه أو به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من وهذا معنى ما ذكره

ابن الحارث في الايضاح حيث قال الضمير في ما يدل على معنى في نفسه يرجع الى
المعنى أى ما يدل على معنى باعتباريه في نفسه وبالنظر اليه لا باعتبار امر خارج عنه
ولذلك قيل الحرف ما يدل على معنى في غيره أى حاصل في غيره أى باعتبار متعلقه
لا باعتبار ما في نفسه فقد انضح أن ذلك متعلق الحرف انما وجب ليقتضيه
في الذهن ان لا يمكن ادراكه الا بالدارك متعلقه وهو آلة للملاحظة لان الواضع اشترط
في دلالة على معناه الافرادى ذكر متعلقه ولو لم يشترط ذلك لا يمكن فهم معناه
والحكم عليه به في نفسه فانه لا يرجع الى طائل وايضا لم يلزم دليل على هذا الاشتراط
في الحروف سوى التزام ذكر المتعلق في الاستعمال وهو مشترك بينهما وبين الالمامة
اللازمة للاضافة فالفرق الذي ذكره بأن ذلك المتعلق في الحروف لاجل الدلالة
في تلك الالمامة لتصيل الغاية التي هي التوصل بحكم وأما بيان عموم الوضع في كلمة
من فهو أن الواضع قد قل معنى الابداع مطلقا وهو امر مشترك بين الابداع آت المشخصة
التي كل منها ملحوظ بها ووضع لفظة من له أى لكل منها وقس على هذا أساس الحروف
بجفاف الاسم والفعل فان معنى الاسم تمامه مستقل باللهوية والفعل وان كان
تمام معناه غير مستقل باللهوية وغير صالح لهم حكم عليه به الا أن جزء معناه
أعني الحدث مستقل باللهوية والحاصل أن قام من لا يدل على حدث وهو القيام
وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله أعني النسبة الحكيمية الخبرية الجزئية فقام بها
ملحوظة من حيث انها حالة بين الحدث وفاعله ولذا تعرف لهما الآن أحدهما
متعين بدلالة اللفظ والآخر وان صككته معينا في نفسه بوجه ملحوظ بذلك الوجه
والالمامة يمكن ايقاع تلك النسبة لكن اللفظ لا يدل عليه فلا يتفصل هذا الجزء
الاجلا حظا الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف فالفعل باعتبار مجموع
معناه غير مستقل باللهوية فلا يصلح ان يحكم عليه به انم جزء أعني الحدث وحده
ما اخذ في منه وم الفعل على أنه مستدل الى شيء آخر فصار الالمام باعتبار جزء معناه
محكما وما به وتمنا عن الحرف ولم يلغ الى مرتبة الاسم فان قلت لم جعل النسبة
التامة مضمومة الى المنسوب وجعل المجموع مدلول لفظ الفعل ولم تقسم الى المنسوب
اليه كذلك مع انه حالة بينهما ولا اختصاص لهما بأحدهما قلت اعلم السبب
في ذلك أن النسبة قائمة بالمنسوب متعلقة بالمنسوب اليه صلاية التامة بالأب
المتعلقة بالابن فان قلت كان مجموع الفعل والفاعل في مثل قام زيد نسبة تامة
نسبة غير مستقلة وطرفان كذلك الصفة نحو قائم فلم قلتم به زكون الصفة محكما
عليها ومحكما ما بها أجيب بأن النسبة في الفعل نسبة تامة مفردة بنفسها غير
مربوطة بغيرها أصلا والمتصور من التركيب قاعدة تلك النسبة بخلاف الصفة
فان النسبة المتعبرة فيها النسبة تقييدية غير تامة لا تقتضي انفراد المعنى المتعبر

عن غيره وعدم واساطها بغيرها ولا تكون هي أيضا مقصودة أصليا بالافادة من
 العبارة فلهذا جاز أن يلاحظ جانب الذات تارة فتحصل محكماتها عليها وتارة جانب
 الوصف فتحصل محكماتها بها وأما النسبة المعتبرة فيها فلا تصلح للمحكم عليها ولا بها فان
 قلت ما ذكرته من أن مجموع الفعل وفاعله لا يصلح لأن يكون محكوما به يشافي ما ذكره
 النحاة من أن المستدق قولنا زيد قام أبوه هو الجملة الفعلية أجيب بأن المقصود ههنا
 حكمان أحدهما الحكم بأن أبا زيد قائم والثاني بأن زيدا قائم الأب ولا شك أن هذين
 الحكمين ليسا بمتهمين صريحا من هذا الكلام بل المقصود الأصلي أحدهما والاخر
 بفهم التزاما فان كان المقصود هو الأول فزيد في هذا الكلام باعتبار مفهومه الصريح
 غير محكوم عليه ولا به بل هو تعين المحكوم عليه وان كان المقصود هو الثاني فالمستند
 هو التباس المقيد بالأب ألا ترى أنك لو قلت قام أبو زيد وأدعت النسبة بين عالم يرتبط
 بغيره أصلا فلو كان معنى قام أبوه أيضا كذلك لم يرتبط بزيد ولم يقع خبرا عنه ومن ثمة
 تسع النحاة بقولون قام أبوه جملة وليس بكلام تعبر عنه عن ايقاع النسبة بين طرفيها
 بقرينة ذكر زيد مقدما وإيراد الضمير الدال على الاقساط الذي يستعمل وجوده مع
 الايقاع (التنبه الخامس) قد عرفت مما سبق من الفرق بين الفعل والمستحق أن ضاربا
 لا يرد على حدث الفعل التصويرون حدثوا الفعل بأنه مادل على معنى في نفسه، فترتب بأحد
 الأزمنة الثلاثة وأورد عليه أن ضاربا يصدق عليه هذا الحدث وليس بفعل فالحدث ليس
 بمائع وفيما سبق من الفرق بين الفعل والمستحق علم أنه لا يرد فانه أي الفعل مادل على
 حدث ونسبة إلى موضوع وزمانا على أن الحدث أول ما اعتبر في مفهومه وضارب
 ليس كذلك لأنه يدل على ذات ونسبة الحدث إليها فالموضوع أول في الفعل الحدث
 وفي المستحق الذات ويحتمل أن يعود الضمير في قوله فانه إلى ضارب وتكون كلمة ما فانية
 (التنبه السادس) ويعلم منه أي مما سبق من التقسيم الفرق بين اسم الجنس وعلم
 الجنس اعلم أن في اسم الجنس مذهبين أحدهما وهو الأكثر استعمالا، موضوع
 للماهية مع وحدانية لا بعينها وتسمى فردا، متشرا كما ذهب إليه ابن الحاجب
 والزنجشيري والاخر أنه موضوع للماهية من حيث هي هي كذهب إليه المصنف
 في التقسيم ولا يخفى أن علم الجنس غيره مذكور في التقسيم فلا بد من تأويل لهذا الكلام
 وهو أن الفرق الذي ذكره مبني على قول من يحصل اسم الجنس موضوعا للماهية من
 حيث هي هي كما أن علم الجنس كذلك الآن بينهما فافان علم الجنس كاسم موضوع
 بجوهر الجنس المعين فبدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للعاطل بمهنة
 عنده معهوده كما أن الاعلام التخصيصية تدل بجواهرها بحسب الوضع على أن تلك
 الأشخاص مبهودة متعينة لديه واسم الجنس ككاسيد لا يدل على ذلك التعين
 بجوهره أصلا بل وضع لقب معين من تلك الحقيقة ثم جاء التعين وهو معنى فيه من

خارج بالآلة فمن نحو اللام التعريف فالتعريف جزء من مفهوم علم الجنس وخارج من مفهوم اسم الجنس فلذلك التقسيم على أن اسم الجنس موضوع للمعنى الكلي الذي هو نفس الحقيقة من غير اعتبار التعيين وأن علم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار التعيين فيه أسند معرفة الفرق إلى هذا التقسيم الدال على معنى الفرق تأتى (التبيين السابع) الموصول بعكس الحرف هذا الإشارة إلى فرق آخر بين الموصول والحرف يفهم التزام من الفرق المذكور صريحاً وهو استقلال المعنى وعدمه فإن الحرف يدل على معنى في غيره ويحصله وتعلقه بما أى بذلك الغير الذى هو أى الحرف معنى فيه والموصول عكس ذلك إذ معناه أمر بهم عند السامع تعين عنده بما هو معنى أى بفهم الصلة الذى هو معنى فيه أى فى الموصول وانما قيدنا الإبهام بحسب قوله عند السامع لانتفاء الإبهام فى المعنى المراد بالموصول بحسب الوضع عند التكلم (التبيين الثامن) الفعل والحرف يشتركان فى أنهم ما يدلان على معنى باعتبار كونه نائبا للغير هذا إشارة إلى حلة امتناع الحكم على الفعل والحرف مستعملين فى معناهما وهى أن حجة الحكم على التثنية موقوف على ثبوته فى نفسه أى استقلاله بالمفهومية ليكن إثبات غيره له وكل واحد من مدلوليه ما غير مستقل بالمفهومية بل أمر ثابت للغير بمعنى من مثلاً كما ذكره الأبيدء الجنس الذى يكون آلة للاحاطة بالغير كالسير والبصرة ومعنى ضرب هو ذلك الحدث المنسوب إلى فاعل تام بحيث تكون النسبة امرأة للاحاطة طرية بأداة أمر فهما وهون هذه الجهة أى كون كل من مفهوى الله على الحرف أمر آخر ثابت فى نفسه بل غيره لا يثبت له الغير أى لا يثبت الغير لكل منهما بل لا يثبتان شئ منهما أصلاً إذا كانا مستعملين فى معناهما وانما قيدنا بالاستعمال لئلا يقتض بقولهم ضرب فعل ماض ومن حرف جر فإن الالتطاطهما من حيث أنفسهما أى مقطوعاً عنها النظر عن ارادة معانيها الموضوعية هى لها متساوية الاقدام فى حجة الحكم عليهما بها ومنهم من قال ضرب ومن مثلاً فى تلك الصورة اسم باعتبار دعوى وضع الالتطاط الموضوعية لمصان لانفسها أيضاً فى ضمن ذلك الوضع وحجت لا دليل لهم على تلك الدعوى الا ذكر اللفظ و ارادة نفسه التزم على اسم دعوى وضع المحالات فى مثل قولهم جنى مهمل أو ثلاثة أحرف ولا يقدم عليها عقل فضلاً عن فاضل ولقائل أن يقول فحينئذ لا يكون آمنوا فى قوله تعالى وإذا قيل لهم آمنوا أجمعاً لا شفاء وضعه ولا فاعلاً لأن المراد به لنظفه فلا يصدق قول الفاعل ولا يتأتى الكلام إلا فى اسمين أو فعلاً واسم والجواب أن المراد من قولهم ولا يتأتى الخ أنه لا يتأتى إلا فى اسمين حقيقة أو بما يقوم مقامهما وآمنوا من حيث ارادة نفس لنظفه كاسم مستقل بالمفهومية ولا بد من اعتبار هذا التأويل على هذا التقدير لئلا يشكلى هذا الحصر وتعتبر أيضاً المبدأ والكلام اللهم الآن يقال ذلك الحصر وتلك التعريفات

مبنية على اعتبار ما هو شائع في الاستعمالات لاعلى اعتبار التوارد وإذا كان معنى
 الفعل والحرف كذلك فامتنع الخبر عنهما مستعملين في معناهما أى لا يصح أن يخبر
 عن معنيهما كلاهما بخلاف الاخبار بهما فان الفعل وان لم يصح الاخبار بتمام معناه
 لا يمكنه يصح أن يخبر بجزءه الذي هو الحدث (التنبيه السامع) الفعل مدلوله كلى
 ولما ذكر في التنبيه الثامن جهة الاشتراك بينهما ذكر في التنبيه التاسع جهة الافتراق
 اعلم أن الفعل باعتبار جزاء معناه وهو الحدث كلى وأما باعتبار تمام معناه وهو الحدث
 والنسبة في زمان معين الم موضوع ما ففى كليتة نظريه هو باعتبار تمام معناه كالحرف
 فكما أن لفظة من موضوعه وضعا عاما لكل ابتداء خاص بخصوصه كذلك لفظة
 ضرب موضوعه وضعا عاما لكل نسبة الحدث الى فاعل ما بخصوصه فعمله من
 اتمام اللفظ الموضوع لمعنى كلى غير مستقيم ولما كان الحدث الذي هو جزء معنى الفعل
 مستقلا بالمفهومية قد يصدق في ذوات متعددة صالحا للاتساق الى كل منها جاز
 نسبته الى خاص منه أى من كل واحد منها فيضرب به أى بالفعل باعتبار ذلك الحدث
 عن كون شئ وهو بهذا الاعتبار مستند دائما فقد اعتبر في مفهومه ذلك النسبة
 بحسب الوضع فلذا لم يمكن جعله مستندا اليه دون الحرف إذ تحصل مدلوله أى تعقل
 مدلول الحرف الذى هو تحصله الذهني انما هو بما يحصل له أى بتعبية ما يحصل مدلول
 الحرف له من متعلقه وإذا كان غير مستقل في التعقل والتحقق فلا يعقل لغيره فلا يكون
 مخبرا به كالأفعال كون مخبرا عنه لذلك (التنبيه العاشر) في ضمير الغائب وفي كليتة
 غائبا تاتل وجه للنظر أن الضمير مطلقا سواء كان للغائب أو المتكلم أو المصنطاب
 موضوع لكل مشخصات وضعا عاما فقد علم منه أن في كليتة الضمير باعتبار توفيه
 وضع كل واحد من أفراد المفهوم كلى كوضع هو مثلا مفهوم الواحد الغائب المذكور
 نظرا وفي بعض النسخ في كليتة وجزئية نظره وجهه أن كثيرا ما يحصل كون المراجع اليه
 للضمير الغائب كليا كما يكون جزاء والحكم بأنه في أحدهما مجاز بعيد لكنه فالحزم
 بكليتة وجزئية تحصل نظره وأصل الحق أنه قد يكون كليا وقد يكون جزاء والمصنف
 اتبعه من الجزئيةيات نظرا الى أن أكثر أئمة اللغة عدوا الضمير مطلقا من المعاويف
 واعتبروا فيها الجزئية بناء على تعريفهم المعرفة بما وضع لشيء بعينه (التنبيه الحادى
 عشر) المقصود من هذا التنبيه الإشارة الى التفرقة بين الحروف وبين الاسماء التى تشابه
 الحروف في التزام ذكر المتعلق وذلك مثل ذوق فوق فان مفهومهما كلى لانهما
 بمعنى صاحب وعلاوان كالأفعال مستعملان الا في جزئين اضافيين بالنسبة الى معناهما
 الذى هو صاحب والعلاوة والاضافة فلا يكونان جزئين بحسب الوضع بل
 مجعرا يستعملهما في الجزئين الإضافيين اللذين قد يكونان جزئين بحسب الوضع
 حقيقيين وقد يكونان كليين أيضا كما تقول الانسان ذو نطق وذو حياة ولذا لا يصح أن

تحملة على الجزئية الحقيقية على ما يتبادر من المقابلة بالكلى وتظهرت التفرقة بينهما
 وبين الحرف اذ معنى الحرف جرت مشقة كما بين (التبعية الثانية عشر) لا يريك أى
 لا يوقعك في رتبة وشك تعاور الالفاظ بعضها مكان بعض أى تناوب بعضها مكان
 بعض وإن قرئ بالنعم فالعنى تناوبها واقعا بعضها متصتان بعض على أن الجملة
 حال مؤكدة اذ المعبر الوضع (ختم الرسالة بدفع ما عسى أن يتخطر به من الازدهان)
 وهو أن الحكم بالكلية والجزئية والعلمية والموصولية وأمثالها لالفاظ انما هو
 باعتبار ما استعمل فيها من المعاني فاذا قلت مثلا جاء في ذو مال وأردت به زيدا فيحصل
 أن يتوهم بأنه جرت لاستعماله في جرتى وكذا اذا انحصرت في بلدة حفظ التوراة في زيد
 فقلت الذى حفظ التوراة في هذه البلدة حاضر فربما يتوهم أن هذه الالفاظ أعلام
 شخصية لاتحاد المراد من كل منها ومن العلم الشخصى ووجه الدفع ما ذكر أن المعبر
 في الالفاظ هو حال الوضع والموضوع له في ذواته كلى وإن استعمل ههنا في شخص
 فلا يكون جرتى بخلاف زيد فانه جرتى لوضعه لذلك الشخص وكذا الحال في مثل هذه
 والصورة هذا آخر ما اخترناه من شروح الوضعية لا ولي على القومى والجماعى والعصام
 قد حذرهم الفقهاء إلى آلا به ذى المواهب عمده المدعو بين الوزراء والمراغب والبابايات
 الرقسنة ثمان وستين ومائة وألف من هجرة من له العز والشرف وبعض ما ينطق
 بصح الوضع وأقسامه مكتوب في ١٩٥ (فإن أسماء السور وأسماء الكتب
 والعصام هل هي أعلام جنسية أو شخصية) قال المولى الشهاب في تفسير سورة
 الفاتحة عند قول البضاوى وقسمي أم القرآن والمراد بالتسمية وضع العلم لا الإطلاق
 وقال الفاضل الشريف فاتحة الكتاب صارت علما بالقلبية للسورة وقد ذكره
 في الكشف أيضا وفي اجتماع القلب والقوى نظر مع أنه مناف لما ترس العقل قيل
 وفيه خفاء أيضا لان القول بعلمية الجنس ضرورى لمنع الصرف ونحوه من الاحكام
 ويجب في العلمية الشخصية تشخيص المعين ولا تنخص هنا والاصح أن أسماء
 السور موضوعات لتلك الالفاظ المقرأة فتكتون واحدة بالنوع كما في التلويح
 وشرح المقاصد الآن يقال مثل هذا المؤلف بحسب العرف بعد مشاهدا
 وأما جعلها وأمثالها من قبيل أسماء الاشارات في عموم الوضع ونحوه من الموضوع له
 فبعد جدا وما ذكر في عدم اعتباره فيها من أنم لو كانت موضوعات لواحد من
 الخصوصيات كانت في غيره مجازات وإن كانت موضوعات لكل منها كانت
 مشتركة بينه مان غير محصورة وإن كانت موضوعات لعنان كلية لزم كونها مجازات
 لاحقات لها والكل فاسد لا يأتى هنا ذلك فليست عمل في شخص ولا كذا استعمالها
 في الكل فلا يلزم ما ذكره والتفصيل في شروح الرسالة الوضعية أقول الذى عليه
 القول في أسماء السور وأسماء الكتب والعصام ونحوها أنها أعلام شخصية

لكل الاقفاط المخصوصة لالصور الذهنية ولا النقوش ولا المركب منها وهي آخذة
 في العرف شيئا واحدا شخصيا واختلاف الالفاظ وتعدد كنهه كنهة زبد لا يغير
 تنفسه لانها غير معتبرة فيه وبما يشهد به شهادة زكية الاستقراء تسعيها بالجل كقول
 هو الله أحد وأنا أحيينا لك الكوثر ومثله معهود معروف في الاعلام ككتاب شرار ورتي
 لحره ومردودون أسماء البنس فانه وان لم يكن مفقودا فيها لم يكن كنهة قادر وأما
 الاستدلال بدخول اللام عليه كالكافية والشافية فليس بشئ لانه ليس بما يستدل
 به بل هو ما قبل من ان العلية الجنسية مما تنفرد به الرضى وهو غير مسلم عند النصارى ودلالة
 الموصول على ماهية نوعية أو جنسية لا ترد عليه نقضا وفي شرح الفوائد الغيبانية
 أسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام أجناس عند التصديق وضعت لانواع وأعراض
 تمتد بتعدد محالها القائمة بها كزيد وعمر وولد فجعل أعلاما شخصية باعتبار ان
 المتعدد باعتبار المحل بعد واحد في العرف وهو انما يتم اذا لم تكن موضوعا للمفهوم
 الاجمالى انتهى وتردد السبكي في أسماء العلوم هل هي أعلام بالقلية أو منفولات
 عرفية كاداية ووجع الثانى انتهى في تحقيق ان ذا القرنين هو الاسكندر الرومى أو
 غيره قال أبو مسلم الاصله ما فى تفسير قوله تعالى ويسألونك عن ذى القرنين الآية
 اختلف الناس في ان ذا القرنين من هو فقبل هو الاسكندر بن فيلقوس اليونانى الذى
 ملك الدنيا والذى يدل عليه أن القرآن دل على أن الرجل المسمى بذى القرنين باغ
 ملكه الى أقصى المغرب والمشرق قال الله تعالى حتى اذا بلغ مقرب الشمس الخ وقال
 حتى اذا بلغ مطلع الشمس الخ والى أقصى الشمال قال الله تعالى حتى اذا بلغ بين
 السدين وجد من دونهما قوما الخ وهذا هو تمام القدر المعمور من الارض ومثل
 هذا الملك البسيط لاشك انه على خلاف العادات وما كان كذلك وجب أن يبقى ذكره
 بخلاف وجه الدهر وأن لا يبقى مخفيا مستترا والملك الذى اشتهر في كتب التواريخ
 أنه بلغ ملكه الى هذا الحد هو الاسكندر ولما كان القرآن دل على أن ذا القرنين كان
 الاسكندر ظهر وأن المراد بذى القرنين هو الاسكندر بن فيلقوس اليونانى ثم ذكر وانى
 وجه تسمية الاسكندر بذى القرنين وجوها منها انه لقب به لبلوغه قرن الشمس أى
 مطلعها ومغربها عن النبي صلى الله عليه وسلم حتى ذا القرنين لانه طاف قرنى الدنيا
 بعنى حافتها مشرقها وغربها ومنها معنى به لانه ملك الروم وفارس وروى الروم والترك
 ومنها انه انقرض في وقته قرنان من الناس ومنها انه كان له قرنان أى ضفيران
 ومنها انه كان على رأسه ما يشبه القرنين وغيرها من الوجوه المذكورة في كتب
 التفسير قال الامام أبو منصور النعماني في كتابه الموسوم بالمخاض والمسيب العسه
 في مادة ذى القرنين بعد ما ذكر أقوال المفسرين واختلافهم فيه ما نصه وكان الأثر
 والاسن واللقا والفرق مطبقة على أن ذا القرنين هذا هو الاسكندر الرومى فأنزل

دار المشهود في نفل النمام من أسياره من بعض المطابقة لما ذكره الله تعالى في كتابه
والذي يقرى هذا الرأي اجتماع رواةنا الامم على أن السند الذي يدعى ردم بأجوح
وما يجوز من صنع الاسكندر وانه لم ينقل السناد خبره من الايشال في المنسوخ
والا به ادق المغرب سواء انتهى ما هو المقصود وعلى ذلك الامام الرازي والبيضاوي
والزحني وصاحب التمام وس وغيرهم من أهل التحقيق فلا تقتضى الى ما تراه في
بعض التفاسير والتواريخ والله أعلم بالصواب (الرسالة المشهورة للكتاب عبد الحميد
الى الكتاب) أما بعد فاعلم انكم اهل صناعة الكتابة وما حكمكم ورفضكم وأرشدكم
فان الله عز وجل جعل الناس بهدانا لئلا يضلوا والمرسلين صلوات الله عليهم أجمعين
ومن بعد المولود المذكورين أخيا فأراد أن يكون في الحقيقة سواء وصرفهم في صنوف
الصناعات وضروب المهن والاث الى أسباب معاشهم وأجواب أرزاقهم ليعملكم
منها أشر الكتاب في أشرف المهنات أهل الادب والمروءة والعلم والرواية بكم تنظم
للفلاحة بحاستها ونسقيهم أمورها ونصائحهم يصلح الله لخلقها طاعتهم ويعمر
بلدانهم لا يستحق الملك عنكم ولا يوجد كافي الامنكم فرفضكم من المولود موقوع
أسماعهم التي بها يصحون وأبصارهم التي بها يصرون والسنن التي بها ينطقون
وأيدهم التي بها يبطشون فأمنكم الله بأمنكم من فعل صناعتكم ولا نزع عنكم
ما أحسنه من النعمة بكم وليس أحد من أهل الصناعات كاهل أجوح الى اجتماع
خلال النهر المودعة وخصال الفضل المذكورة المودعة منكم أي الكتاب إذا كنتم
على ما يأتي في هذا الكتاب من صنعتكم فان الكتاب يحتاج في نفسه ويحتاج منه
صاحبه الذي يتق به في مهمات أمور أن يكون حليما في وضع العلم فحليما في وضع
الحكم وقد امان في موضع الاقدام ومحبما في موضع الانجام مؤز العفاف والعدل
والانصاف ~~كتوما~~ الاسرار وفيما عند الشدة عالمها بما يأتي من التوازل يضع
الامور واضعها والطوارق ما كتها قد نظرت في كل فن من فنون العلم فاحكمه
فان لم يحكمه أخذ منه بمقدار ما يكتفي به يعرف بفزيرة قله وسن أدبه وفضله
تجربته ما رده عليه قبل وروده وعاقبة ما يصد عنه قبل حدوثه فبعد لكل أمر
عذته وعنايه وبقي لكل وجهه وعتبه وعنايته فتناظر أيام مشر الكتاب في صنوف
الآداب وتفقهوا في الدين وأيدوا بعلوم كتاب الله عز وجل والقرآن ثم العربية فأنها
ثقافت السننكم ثم أبجد والخط فانه حلية كتبكم وارووا الاشعار واهر فواخرها
وهما نيا وأيام العرب والعجم وأحاديثها وها فن ذلك من ينسكم على ما معمول به
همكم ولا تضييعوا النظر في الحساب فانه قوام كتاب الخراج وارغبوا بانفسكم من
المطامع سعيها ونها وصرفا في الامور ومخاقرها فانه اذ لا رغب مفسدة للكتاب
وزنه واصناعتكم عن الدنات واربعوا بأنفسكم من الدنات والندية وما فيه أهل

البهائم والحيوانات والياكم والكبر والسجف والعلامة فانها عداوة مجتنبية من غير راحة
 وتجاوبوا في الله عز وجل في صناعتكم وفواضلهم بالذي هو الدين بأهل الفضل
 والعدل والتبلي من سلفكم وان تالوا زمان برجل فاعطوا عليه وواسوه حتى ترجع
 اليه حاله ويؤب اليه امره وان اعدا احكم الحكم من مكبه ولقاء اخوانه فزوره
 وعظمه وودوه واستأجره ووافضل تغيرته ولديهم معرفته وليكن الرجل منكم
 على من اعطاهه واستأجره ليوم حاجته أو حوط منه على ولده وأخيه فان عرضت
 في الشغل محبة فلا يرضها الا الى صاحبه وان عرضت حذقة فليصلها من دونه
 وليعذر بالخطأ والركاكة والمال عند تغير الحال فان العيب اليكم معشر الكتاب
 أسرع منه الى عوام القراء وهو لكم أفعد منه لها فقد علم أن الرجل منكم اذا حبه
 من يبدله من نفسه ما يحب به عليه من حقه فواجب عليه أن يعقد لمن وفاته
 وشكره واحقاقه وصبره ونصيحته وكتمان سره وتدبير أمره ما هو سر الحق ويصدق
 ذلك بفعله عند الحاجة اليه والاضطرار الى ما لديه فاستشعروا ذلك وفتحه لكم الله
 تعالى من انفسكم في حالة الرخاء والشدة والحرمان والمواساة والاحسان والسرور
 والضراء فذمت السمة هذه لمن وسعها من أهل هذه الصناعة الشريفة واذا راي
 الرجل منكم أو صبر اليه من أمر خلق الله وحياله أمر فليراقب ربه عز وجل وليؤثر
 طاعته وليكن على الضعف رفيقا والمظالم منصفاً فان الخلق كلهم حيال الله
 وأحبه اليه أرفقهم بحالهم ثم ليكن بالعدل حاكماً ولا لشراف مكرماً ولقي موثقاً
 وللبلاء عامراً وللزينة متألفاً ومن اذا هم متخلفاً وليكن في مجلسه متواضعاً حليماً
 وفي محلات خواجه واستقضاء حقوقيه رفيقاً واذا صاحب أحدكم رجلاً فليصبر
 خلقة فاذا عرف حسنه راقبه ما أعانه على ما وافقه من الحسن واحتمل امره
 عما يموه من التبع بالظلم حيلة وأجل وسيله وقد علمت ان سائس البهيمة اذا كان
 بصيرا يباستأ التمس معرفة أخلاقها فان كانت رموحاً لم يجهها اذا ركبها واذا كانت
 شبيهاً اتفها من قبل يديها وان خاف منها شر ودانوقها من ناحية رأسها وان كانت
 سروراً تبع برقبها في طسرها فان استمرت عطفها بيسيراً فيسلس قيادها
 وفي الوصف من السياسة دلائل من سائس الناس وعاملهم وخدمهم ودخلهم
 واليكاتب بفضل أدبه وشريف صنعته والطيح حيلة معاملته لمن يصاد من الناس
 في ظروبه فيهم عنه ويخاف سطوته أو لي يلقى لصاحبه ومداراة وتقويم أوده من
 سائس البهيمة التي لا تحرجوا ولا تعرف صواباً ولا تفهم خطاياها لا يقدر ما يصيرها
 اليه صاحبها الرأب عليها الا نارة قوارحكم الله في النظر واعلوا فيه ما أنكم لكم
 من الروبة والفكر أنتم اباذن الله عن حقيقة النبوة والاستئصال والعلو ويصير
 منكم الى الموافقة وتصير وامننه الى الموافقة والشفقة ان شاء الله تعالى ولا يجاوزن

الرجل منكم في هيئة تجلسه وملبسه وعركبه ومطعمه ومشربه وزيته وخدمته
 وغير ذلك من فنون أمره قدر حقه فالحسبكم مع ما فضلكم الله تعالى به من شرف
 صنعتكم خدم لا يهتمون في خدمتكم على التخصير وحفظه لا يقتضيه منكم أفعال
 التضييع والتبذير واستعينوا على عفافكم بالصدق في كل ما ذكرناه لكم وتخصته عليكم
 واحذروا مآثر السرف وسوء عاقبة الترف فانهم ما يعقبان الفقر ويذلان الرقاب
 وفيه فنعان أهلهم ما ولا سيما الكتاب وأرباب الآداب والامور المشابهة وبعضها دليل
 على بعض فاستدلوا على مؤتلف أعمالكم بما سبقت اليه تجربتكم ثم استدلوا
 من مسائل التدبير وأوصيها بحجة وأصدقها بحجة وأجدد عاقبة واحذر أن التبذير
 آفة متلغة وهو الوصف الشاغل عن انفاذ عمله ورويته فانه تصد الرجل منكم في مجلسه
 قصد الكافي من منطقه فليبرز في ابتدائه وجوابه ولا يأخذ بجماع حجه فان ذلك
 مصلحة لقلعه ومدقة للتشاغل عن اكثاره وليضرب الى الله في صلاته وقربته واعداد
 تسديدهم غفافة وقوعه في الغلط المضرب يده وعقله وأدبه فانه ان غاب منكم ظان
 أو قال قائل ان الذي برز من جيل بعينه وقوة تركته انما هو فضل جيلته وحسن
 تدبيره فقد تعرض بظنه أو مقالته الى أن يكله الله عز وجل الى نفسه فيصير منهم الى
 غير كاف وذلك على من تأمله غير خاف ولا يقل أحد منكم انه أجبر بالامور وأجمل
 لعب التدبير من مراقبه في صفاته ومعاذبه في خدمته فان أعقل الرجل عند
 ذوى الالباب من روى بالحب وراة ظهره ورأى ان صاحبها أعقل منه وأجود
 في طريقته وعلى كل واحد من الفريقين أن يعرف فضل ثم الله عز وجل ثناؤه من غير
 اغتراب برأيه ولا تزكية لنفسه ولا تكاثر على أخيه أو نظيره وصاحبه وعشيرته وحداقه
 واجب على الجميع وذلك بالتواضع لعظمته والتذلل لمرتبه والتحدث بعمته وأنا أقول
 في كتابي هذا ما سبق به المثل من تلازم النصيحة يلزمه العمل وهو جوهر هذا الكتاب
 وغزة كلامه بعد الذي فيه من ذهك راقه عز وجل فإذ ذلك جعلته آخره ووعده به
 قولنا الله وإياكم بأمة من الملبى والكتبة بما يتولى به من سبق عليه في اسعاده وأرشاده
 فان ذلك اليه ويده والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته من مقدمة ابن خلدون

(كتاب طاهر بن الحسين)

فائدة المأمون لانه عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما فكتب
 اليه أبو طاهر كتابه المنمور عهد اليه فيه ووصاه بجميع ما يحتاج اليه في دولته
 وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية والسياسات الشرعية والمالكية وحذره على
 مكارم الاخلاق ومحاسن الشيماء الا يستغنى عنه ملك ولا ذوق ونفس المستتاب
 منه قول من كتاب الطبري (بسم الله الرحمن الرحيم) أما بعد عليك بتقوى الله وحسنه
 لاشريكه وخشيته ومراقبته عز وجل ومن ابدا بخطاه واحفظ رعيته في الليل

والنهار والزم ما ألبسك الله من العافية بالذکر لمعادك وما أنت صائر إليه وموقوف عليه وسؤل عنه والعمل في ذلك كله بما يصحك الله عز وجل ويحبك يوم القيامة من عقابه وأليم عذابه فإن الله سبحانه وتعالى قد أحسن إليك وأوجب عليك الرأفة لمن استرعاك أمرهم من عباده وأزملك العدل فيهم والقيام بحقه وحدوده عليهم والمذهب عنهم والذبح عن حرمهم ويضئهم والحقن لمآثمهم والأمن لسرلهم وادخال الراحة عليهم ومواخذلهم بما فرض عليك وموفقك عليه ومساكنك عنهم ومثنيك عليه بما قدمت وأخرت وفرغ ذلك فذلك هو لك وعقلك وبصرك ولا يشغلك عنه شغل فانه رأس أمرك ولا لك شأنك وأول ما وفقك الله عز وجل به لرشدك وليكن أول ما تلزم به نفسك ونسب إليه فعلك الموانعة على ما اقترض الله عز وجل عليك من العادات الخمس والجماعة عليهم بالناس قبلك وعلى سنتهم من أسباغ الوضوء واقتراح ذكر الله عز وجل فيما وترت في قرأتك وتحمك في ركوعك وسجودك وتشهدك وتصدق فيها الربك وتبنيك واحضض عليها جماعة من معك وتحمي يدك وأدأب عليها قائمها كما قال الله عز وجل تنهى عن الفحشاء والمنكر ثم اتبع ذلك بالاخذ بنسب رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالمأثرة على خلأته واقتفاء آثار السلف الصالح من بعده فإذا ورد عليك أمر فاستمعن عليه باستشارة الله عز وجل وتقرأه ورازوم ما أنزل الله تعالى في كتابه من أمره ونهيه وحلاله وحرامه وانتهام ما جاء به الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قم فيه بما يصح لله عز وجل عليك ولا تقبلن عن العدل فما أحببت أو كرهت لغريب من الناس أو بعيد وآثر الفقه وأهله والذين وحملته وكتاب الله عز وجل والعاملين به فإن أفضل ما يزين به المرء الفقه في دين الله والطلب له والمحب عليه والمعرفة بما يقرب به منه إلى الله عز وجل فانه الدليل على الخير كله والقبيل إليه والاتصية به والنهائي عن المعاصي الموبقات كلها وجماع توفيق الله عز وجل يزداد العبد معرفة واجلاله ودرجته كالدرجات العلى في المعاد مع ما في ظهوره للناس من التوقير لأمرك والهيبه لسلطانك والانسبك والتقنة بعد ذلك وعليك بالاعتقاد في الامور كلها فليس شيء أبين نفعها ولا أضر راعتها ولا أجمع فلاحها والقصد داعية إلى الرشد والرشد دليل على التوفيق والتوفيق قائد إلى السعادة وقوام الدين والسنة الهادية بالاعتقاد فآثره في دنياك كلها ولا تهصر في طلب الآخرة والاهمال الاصالحه والسنة المعروفة معالم الرشد ولا غاية لاستكثار البر والسعي فإذا كان يطلب به وجه الله ومرضاة ورضا الله وأولياء الله في دار كرامته واعلم أن القصد في شأن الدنيا يورث العز ويصنع من الذنوب وأملك لن تقهوط نفسك ومرتبك ولا تستلج أمورك بأفضل منه فله واهتد به نعم أمورك وزدد قدرتك وتصلح خاصتك وعامتك وأحسن خلقك بالله عز وجل تستقيم لك رحمتك

والنفس الوسيلة اليه في الامور كلها يستدعيه النعمة عليه لئلا يفتن من احد ما من
الناس فيما يؤوله من محبة قبل ان تكشف امره فان اشباع الشهية بالبراء والفتن
السيئة بهم ما يتم فاجعل من شأنك حسن الظن بأصحابك واطرد عنك سوء الظن بهم
وارفضه فبهم يفتك ذلك من اصطناعهم ورياستهم ولا يبعد عنك رافة الشيطان
في امرك فغزا غايته انما يكتفي بالقليل من وهبك قد دخل عليك من النعم في سوء الظن
ما ينقص لذاته محبة لك واعلم انك تجد بهم حسن الظن قوة وراحة وتحتسني به
ما احببت كفايته من امورك وتدعو به الناس الى محبتك والاستقامة
في الامور كلها ولا يمنعك حسن الظن بأصحابك والرافة برهنتك ان تستعمل المسئلة
والبحث عن امورك والمباشرة لا والاولا والحيطة لارضية والنظر فيما يقبها
ويصلها بل لتسكن المباشرة لامور الاولياء والحيطة للزعيم في النظر في حوائجهم
وحمل ثقتهم اكرم عندك مما سوى ذلك فانه اقوم قد ين وأحي السنة وألمس نيتك
في جميع هذا وتفردت بقديم نفسك تفرد من يصلي انه رسول عما صنع ويحزى
بما اسن وأخذ بما أسا فان الله عز وجل جعل الدين سرزا وعزا ورفع من اسمه
وعززه فادرك من تدوسه وزعاه خرج الدين وعارية الهدى وأقم حدود الله تعالى
في أصحاب الجرائم على قدر منازلهم وما استحقوه ولا تعط ذلك ولا تهاون فيه
ولا تؤخر عتوبة أهل العقوبة فان في تصرفك في ذلك ما يقصد عليك حسن ظنك
واعزم على امرك في ذلك بال من المعرفة وجانب السدع والشجاعت يسلم لك دينك
وتقم لك مروءتك واذا عاهدت عهدا فادأ وقبه واذا وعدت نظيرة فأنجز واكمل الحسنة
وادفع بها وانحصر عن كل ذي عيب من رحمتك واشدد لسانك عن قول الكذب
والزور وابعد عن أهل النعمة فان اول فساد امورك في عاجلها وآجلها تصرف
الكذب والجور والجرأة على الكذب لان الكذب رأس المأثم والزور والنية خاتمة لان
النية لا يلبس صاحبها وقائلها الا يلبس صاحب ولا يستقيم لطلبها امر وأحب أهل
الصالح والصدق وأعز الاشراف بالحق وواصل الضعفاء وصل الرحم وابشع بذلك
وجه الله تعالى واعزاز امره والتمس فيه نوابه والدار السخرة واجتنب سوء الاهواء
والجور واصرف عنهم ما رايتك وأظهر برائك من ذلك لئلا يعتلوا ثم بالعدل في سياستهم
وقم بالحق فيهم وبالمعرفة التي تنتهي بك الى جميل الهدى واهلك نفسك عند الغضب
وآثر الوفاق والحلم واياك والخلة والطيش والغرور فيما أنت بسبيله وياك ان تقول
انما سلط الله علي ما أشاء فان ذلك سر يبع فيك الى نقص الرأي وقلة اليقين باقائه وحسنه
لا شريك له وأخلص لله النية فيه واليقين به واعلم ان الملك لله يوتيه من يشاء وينزعه
من يشاء ولن تجد تغيير النعمة وحلول النعمة الى احد أسرع منه الى جعله
النعمة من أصحاب السلطان والميسر لهم في المعرفة اذا كبروا ثم الله واحسانه

واسئطالوا بما آتاهم الله عز وجل من فضله ودع عنك شر نفسك ولتكن ذخائر
 وكنوزك التي تدخر وتكفر البز والتقوى والعدل واستصلاح الرعية وعساة بلادهم
 والتفقد لأمورهم والحفظ لدمائهم والافتاة لله وفهم واعلم أن الأموال إذا كثرت
 وذخرت في الخزائن لا تنمو وإذا كانت في إصلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف المؤنة
 عنهم تمت وزكت وصحلت العامة وتزجت به الولادة وطاب به الزمان واحتفت نفسه العز
 والمنعة فليكن كنزك نرائك تفريق الأموال في عساة الأعداء وأهل وقوف منته على
 أولياء أمير المؤمنين قبلك سقروهم وأوف رعيته من ذلك حصصهم وتهدم ما يصلح
 أمورهم ومعاشرهم فانك إذا فعلت ذلك قرت النعمة عليك واسترحبت المزيد من الله
 وزوجك وكنت بذلك على جباية خراجك وجمع أموال رعيته عليك أقدر وكان
 الجميع لمصلحة من عندك وإحسانك أساس لطاعتك وأطيب نفسك ما يكل ما أردت
 ما جدد نفسك في ما حدثت في هذا الباب ولتعظم خشيتك فيه فأنما يبقى من المال
 ما أنفق في ميل الله بجهته واعرف للساكرين شكرهم وأنهم عليه وإياك أن تسبك
 الدنيا وغرورها حول الآخرة فتساون بما يحق عليك فان الثماويل يورث التفريط
 والتفريط يورث البوار وليكن عملك الله عز وجل وفيه وارج الثواب فان الله سبحانه
 قد أسبغ نعمته عليك في الدنيا وأظهر ريدك فضله فاعتصم بالشكر وعليه فاعتصم
 بذلك الله خيرا وإحسانا فان الله عز وجل يثيب بقدر شكر الشاكرين وسيرة
 المحسنين وفصل الحق فيما جلى من النعم واليس من الكرامة ولا تحقرن ذنبا
 ولا تهاين حسدا ولا ترحن فاجرا ولا تملن ~~هتكورا~~ ولا تدعن عدوا
 ولا تدعن غاما ولا تأمن غدارا ولا تأمن غاسقا ولا تتبع غاويا ولا تقمدين
 حرايا ولا تحقرن إنسانا ولا تزدن سائلا فبرا ولا تحسنن باطلا ولا تلاحن
 مغفرا ولا تحفرن موعدا ولا تزهرن نفرا ولا تظهرن غفيا ولا تأمن ندما
 ولا تشين مريحا ولا تزكين سفيا ولا تفرطن في طلب الآخرة ولا تدفن الأيام عتبا
 ولا تغصن عن ظالم رعية منه أو محابة ولا تظن ثواب الآخرة بالديار وأكث
 مشاورة الفقهاء واسئعمل نفسك بالحلم وحذ عن أهل التجارب وذوى العقل
 والرأى والحكمة ولا تدخلن في مشورتك أهل الرقة والبخل ولا تسجن لهم قولا
 فان شرهم أكثر من نفعهم وليس شيء أسرع فسادا لما استقبلت فيه أمر رعيته من
 الشخ واعلم أنك إذا كنت حريصا كنت كثيرا لاخذ قليل العطية وإذا كنت
 كذلك لم يستقم لك أمرك الا قليلا فان رعيته إنما تعتقد على محبتك بالكف عن
 أموالهم وترك الجور عليهم وأول من صافا من أولئك بالافعال عليهم وحسن
 العطية لهم فاجتنب الشخ واعلم أنه أول ما عصى به الإنسان ربه وإن العاصي بمنزلة
 نزي وهو قول الله عز وجل ومن يوق شح نفسه فإوائك هم المفلحون فسهل طريق

الجود بالحق واجعل للمسلمين كلهم من قبلك سقيا ونصيبا وأيضا أن الجود من أفضل
 أعمال العباد فاعده لنفسك خلقا وارض به عملا ومذهبا وتنفذ الجود في دواوينهم
 ومكاتبهم وأدر عليهم أرزاقهم ووسع عليهم في معاشهم ليذهب الله بذلك فاقهم
 ذنوبهم لك أمرهم وتزيد به قلوبهم في طاعتك وأمرهم بخلوها وانتمرا واحدا
 ذي السلطان من السعادة أن يكون على جنته ورعيته ذروحة في هذه رحيماته
 والصفه وعنايته وشفته وبره وقوته فزائل ~~مستكر~~ وما أحد البابين باستشعار
 فضيلة الباب الآخر ولزم لعمل به تلقا ان شاء الله تعالى ليجاهدوا لاجلنا واعلم أن
 القضاء من الله تعالى بالمكان الذي ليس فوقه شيء من الامور لانه معز ان الله الذي
 تعدل عليه احوال الناس في الارض وبأقامة العدل والعدل في القضاء والعمل
 تصلح احوال الرعية وتأمين السبل وتنصف المظلوم ويأخذ الناس حقوقهم
 ويحصل العيشة ويؤذي حق الطاعة ويرزق الله العافية والسلامة ويقوم الدين
 وتجري السفن والشرائع على مجاريها بتصير الحق والعدل في القضاء واشتد في أمر
 الله عز وجل وتورع عن الحاف وأمن لأقامة الحدود والعدل لله بعد من الضمير
 والخلق واقع بالتقسيم وإن كان ربهك ويقر حقه وانتفع بغيرك واتق به في صحتك
 واسد في منطقة وانصف الخصب وقف عند الشهية وأبلغ في الحجة ولا تأخذك في أحد
 من رعيته بحماة ولا بحماة ولا لومة لائم ونبت وتأن وراقب وانظر ونفكر وتذكر
 واعتبر وفواضع لربك وافرق بجميع الرعية وسلط الحق على نفسك ولا تنس من
 الى سفك دم فان الدماء من الله عز وجل فكان عظيم انما كانا بغير حقهما وانظر
 هذا الخراج الذي استقامت عليه الرعية وجهه الله فلا سلام عزاء ورفعة ولا له رفعة
 ومنعة ولعدوه وعدوهم ~~مستكر~~ يتناوبنا ولاهل الكفر من معادتهم ولا وسفارا
 فوزعه بين اصحابه بالحق والعدل والتسوية والعسوم فيه ولا ترفع من منة من
 شريف لشرفه ولا عن غنى لغناه ولا عن كاتب لك ولا عن أحد من خاصتك وحاشيتك
 ولا تأخذ من منة فوق الاحتمال ولا تكلفن أمر اقية شطط واحل الناس كلهم على
 أمر الحق فان ذلك أجمع لانفسهم وألزم لرضا العامة واعلم انك جعلت بولايتك خازنا
 وحافظا وراعيا وانما هي أهل علة رعيته لك لا لمرايهم وقومهم وخسدهم
 ما أعطوك من عفوهم ونفذه في قوام أمرهم وصلاتهم وتقويم أودهم واسعمل
 عليهم ذرى الرأى والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعشاق ووسع
 عليهم في الرزق فان ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلدت وأمنك اليك ولايتك فلتك
 منه شغل ولا يصرفك عنه صارف فانك في آثره وقت فيه بالواجب استعديت به
 زيادة النعمة من ربك وحسن الاحد وفيك ~~مستكر~~ واجتررت به المحبة من رعيته
 وأعنت على الصلاح فدرت الخيرات يلدك وقت العماره بناحيك وظهور الخصب

على كونه ~~و~~ كثرة خراجك وفقرت أموالك وقويت بذلك على ترتيب من جسدك
 وإرضاء العاقبة بأخاضة العطاء منهم من نفسك وكنت محمود السيادة مرضى العدل
 في ذلك عند عدوك وكنت في أمورك كلها ذاعداً ولا تفرقة وتعد تساقس في هذا
 ولا تقدم عليه شيئاً بقية أمرك إن شاء الله تعالى واجعل في كل كورة من ذلك
 أميناً يخبرك بأخبار عما ~~تدبر~~ كتب الملك بسيرهم وأعمالهم حتى كأنك مع كل
 عامل في عمله معاً لا موره ~~كلها~~ وإذا أردت أن تأمرهم بأمر فانظر في عواقب
 ما أردت من ذلك فإن رأيت السلامة والعاقبة ورجوت فيه حسن الدفاع والنصح
 والمنع فامضه وإلا فاقض عنه وراجع أهل البصر والعلم به ثم خذ فيه عدته فإنه
 ربما نظر الرسل في أمر من أموره وقد آتاه على ما يهوى فاقض راء ذلك وأجببه
 فإن لم ينظر في عواقبه أهلكه ونقض عليه أمره فاستعمل الخرم في كل ما أردت وبأمره
 بعد موت الله بالقوة وأكثر من استخارة ربك في جميع أمورك وافرح من عمل يومك
 ولا تؤخره فإن لغد أمورا وسوادت تاهلك من عمل يومك الذي أخرت وأعلم أن اليوم
 إذا مضى ذهب بجافية فإذا أخرت ~~له~~ اجتمع عليك عمل يومين فينتلك ذلك حتى تمرض
 منه وإذا مضى لكل يوم عمله أرحت بذلك نفسك وأحسنت أمورك ما طاعتك
 وانظر أحوار الناس وذوي السن منهم من تستيقن صفاتهم ويقيم وشهدتهم ودينتهم لك
 ومظاهرهم بالنصح والمخالصة على أمرك فاستخلصهم وأحسن إليهم وتعاهد أهل
 البيوتات من قد دخلت عليهم الحاجة فاحتمل مؤنتهم وأصلح حالهم حتى لا يجدوا
 خلقتهم وما أقر نفسك للنظر في أمور الفقراء والمساكين ومن لا يقدر على رفع مظلمته
 اليك والمحتقر الذي لا علم له بطلب حقه فسل عنه أخفى مسئلة ووكّل بأمثاله أهل
 الصلاح من رعيته ومرضهم برفع حوائجهم وحالاتهم اليك لتنتظر فيها بما يصلح الله به
 أمرهم وتعاهد ذوي البأساء ويتأماهم وأدامهم واجعل لهم أرواقاً من بيت المال
 اقتداً بأعيان المؤمنين في العطف عليهم والعطف عليهم ليصلح الله بذلك عيشهم ويرزقك به
 بركة وزادوا جراً لضرراً من بيت المال وقدم حله القرآن منهمم والحفاظين
 لا ~~تدبر~~ في الجارية على غيرهم وانصب لمرضى المسلمين دوراً تأويهم وقواماً يرفعون
 وأطباء يعالجون أسقامهم وأساقمهم بشهواتهم ما لم يؤد ذلك إلى اسراف في بيت
 المال وأعلم أن الناس إذا أعطوا استوفقهم وأفضل أمانتهم لم يرضهم ولم تغلب أنفسهم
 دون رفع حوائجهم إلى ولاتهم طمعاً في ثل الزيادة وفضل الرفق منهمم وربما يبرم
 المتصفح لا موره الناس لثمة ما يرد عليه ويشغل ذهنه وفكره منها مما تناله به وقوة
 ومثقة وليس من يرغب في العدل ويعرف محاسن أموره في العاجل ويفضل ثواب
 الآجل كالذي يستقبل ما يقر به إلى الله تعالى ويلتقي رحمة فأكثر الأذن للناس
 عليك وأرهم وجهك وسكن لهم حراسك واخفض لهم جناحك وأظهر لهم بشر لك

ولن لهم في المسئلة والخلق واعطف بغير ذلك وفضلك وادأعطيت فأعط بسماحة
 وطيب نفس والنفاس الصنيعة والاجر من غير عسجد ولا امتنان فان العبيدة
 على ذلك تصارة مربعة ان شاء الله تعالى واعتبر بما ترى من أمور الدنيا من مضي
 من قبل من أهل السلطان والرياسة في القرون الخالية والامم البائدة ثم انصم
 في أحوالك كلها بأمر الله سبحانه وتعالى والوقوف عند محبته والعمل بشريعته
 وسنته وأما مذهب وكنايه واجتناب ما فارق ذلك وخالفه ودعا إلى خط الله عز وجل
 واعرف ما يجمع محالك من الاموال ويستقون منها ولا تجتمع حراما ولا تنفق اسرافا
 وأكثر بحالة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم وليكن حوالا لتباعد السق واقامتها
 وإيادها كإرم معاليها وادبها أكرم دخلاتك عليك وخاصةك عليك من اذا
 رأى شيئا قبلك فلا تنعمه هيئتك من انهاء ذلك اليك في سر وأعلامك عافية من النقص
 فان أولئك أنصع أريائك ومظاهر يدك وانظر محالك الذين يحضرونك وكنايتك
 فو قد لكل رجل منهم في كل يوم وقتا يدخل عليك فيه بكتبه ومواسمه وما عند
 من سوانح محالك وأموالهم وركوبهم ثم فزع لم يورده عليك من ذلك جهك
 وبصر لك فمحالك فكر النظر فيه والتدبر لما كان موافقا للخلق والحزم فامضه
 واستقر الله عز وجل فيه وما كان مخالفا لذلك فاصرفه الى التبت فيه والمسئلة
 عنه ولا تفتن على رعيته ولا على غيرهم عروف توتيه اليهم ولا تقبل من أحد الا الوفاء
 والاستقامة والعون في أمور المسلمين ولا تصنع المعروف الا على ذلك ونفهم كتابي
 اليك وأكثر النظر فيه والعمل به واستعن بالله على جميع أمورك فان الله عز وجل مع
 الصلاح وأهل له وليكن أعظم سببك وأفضل رغبته ما فذل الله عز وجل رضا وليته
 فلما ما ولاه من أعمقنا وللمذمة ولا صلاحا وأنا أسأل الله عز وجل أن يحسن
 عونك وتوفيقك ورشدك وكلامك والسلام (من مقدمة ابن خلدون) اعلم أن غليظة
 المسائل ثلاثة المناقضة وتسمى النقض النفساني والنقض اليميني الأجالي
 والمعارضة وهي ثلاثة معارضة بالمثل والقلب والغير فالسائل ان منع مقدمة الدليل
 بجزء من الشاهد أو مقر ونايه فهو المناقضة وأما المنع بالدليل فغضب بأن أقام الدليل
 على خلاف تلك المقدمة وان منع نفس الدليل بالشاهد فهو النقض وبلا شاهد
 تخكارة وذلك الشاهد على نوعين أحدهما أن هذا الدليل بجميع مقدامته غير صحيح
 القاطع بالحكم منه في تلك المادة لأن المدلول لازم للدليل وتختلف اللازم عن المألوم
 لا يمكن فلا يكون قطف المدلول عن الدليل الا لفساد فيه وثانيه ما استلزام الدليل
 الحال وذلك لأن الأمور المحققة في الواقع لا تستلزم الحال فاستلزامه الحال لا يكون
 الا لعدم محضته في الواقع ولأن منع المدلول بالدليل فهو معارضة والا فكثرة ثم غليظة
 الحل عند المناقضة اثبات المقدمة المنوطة بالدليل أو بالتبعية عليها أو بإبطال سنده

ان كان مساويا أو اثباتا مدعا به دليل آخر وأما وظيفته عند البعض فتفي شاهد به الدليل
 أو اثبات مدعا به دليل آخر وأما وظيفته عند المعارضة فالتعريض لدليل السائل أو تبصير
 المعلق حيثئذ كلسائل وبالمعنى ان قلت انما كان منع الدليل بنفسه بلا شاهد
 مكتملة ولم يكن منع مقدمته بلا دليل مكابرة فالتعريض بينهما قلت ان معنى منع مقدمته
 هو اظهار السائل عدم علمه بهذه المقدمة وطلب الدليل عليه فلا يحتاج الى الطاب
 الى التماسه بخلاف منع الدليل فان معناه ان هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته
 فيصير مدعيا ولا بد للمدعي من دليل والمستند يصيب ثلاث احدها ان يقول لانسلم
 هذا لم لا يجوز ان يكون كذا أولا نسلم لزوم ذلك وانما يلزم هذا لو كان كذا أولا نسلم هذا
 كيف كان كذا والحال انه كذا والكلام على السند من المعلق لا يحتاج الى ان يكون على
 سبيل المنع وهو لا يشهد والمباين في الدليل وهذا مفيد اذا كان السند مساويا للمنع يلزم
 من ابطاله دفع المنع ثم المعارضة ثلاثة معارضة بالقلب وبالمثل وبالعكس لانه ان كان دليل
 المعارض عين دليل المعلق الاول فبالقلب كما في المغالطات الصائفة الوردى التي
 يمكن ايرادها على الشيء وعلى نفسه كما يقال الاعم كبحرانية زيد واقع لان الاخص
 كالسانية زيد اما واقع في الواقع أولا فان كان واقعا لم وقع الاعم قطعا وان لم يكن
 واقعا لم وقع الاعم في الجمله والا يكون الاخص مساويا للاعم فلا يكون انحصار
 خاصا فالسائل قد يقبلها ويحرمها في نقض المدعي بأن يقول عدم حيوانية زيد
 واقع لان الاخص كعدم جسيمة اما واقع أولا وجوابها اختيار الشق الثاني لان عدم
 وقوع الاخص لا يستلزم وقوع الاعم بطورا فان لا يتقعا وان كانت صورته كصورته
 بأن كانا من الشكلى الاول مثلا فبالمثل والافعال غير هذا خلاصة ما ذكره وفى
 فن المناظرة فن اراد التفصيل واستيفاء الفن فليرجع الى رسالة حسين افندى وتقرير
 القوانين لبها قلى زاده رحمه الله تعالى والسلام (المناظرة) هي النظر بالمبصرة
 من الجانبين في النسبة بين الشئين اظهارا للصواب وقد يكون مع نفسه (المجادلة)
 هي المنازعة في المسئلة العلية لازام انطعم سواء كان كلامه في نفسه فاسدا أولا
 واذا علم بفساد كلامه وصحة كلام خصمه فنازعه فهي المكابرة ومع عدم العلم بكلامه
 وكلام صاحبه فنازعه فهي المعاندة (المغالطة) هي قياس من كتب من مقدمات
 شبيهة بالحق وتسمى سفسطة أو شبهة بالمقدمات المشهورة وتسمى مشاغبة وأما
 المناظرة فهي منع مقدمة معينة من الدليل اما قبل تمامه أو بعده والاول اما منع
 مجرد عن ذكر مستند المنع أو مع ذكر المستند وهو الذى يكون المنع مبني عليه
 كالانسلم ان الامر كذا لم لا يجوز ان يكون كذا أولا نسلم كذا وانما يلزم هذا لو كان
 الامر كذا ويسمى أيضا بالنقض التفصيلي عند الجدليين والثاني وهو منع المقدمة
 بعد تمام الدليل اما مع منع الدليل أيضا بناء على تخلف حكمه في صورته بأن يقال

ما ذكر من الدليل غير صحيح لثبوت حكمه في كذا فالنقض الاجمالي لا يثبت وجهه المبح
فيه غير معينة بمقدمة من مقدمات الدليل مع تسليم الدليل ومع الاستدلال بما ينشأ
ثبوت المدلول مع تسليم الدليل فالمعارضة فيقول المعارض للمستدل في صورة
المعارضة ما ذكرته من الدليل انه دل على ما تدعيه فعندي ما يتقيه او يدل على
نقيضه وبقيته بطريقه فيصير المعارض بها ميتدا والمستدل معترضاً وعلى المستدل
المنوع دليله المانع لما عارض به عليه بدليل يسلّم له دليله الاصلى ولا يكفيه المانع
المجرد كما لا يمكن من المعارض بذلك فان ذهب عن المستدل دليله الاخر منع ثانياً فارة
قبل تمام الدليل ونارة بدعيه وهكذا يستمر الحال مع منع المعارض ثالثاً ورابعاً
ودفع المستدل لما يورد عليه الى ان يقدم أحدهما آخر وأما في صورة المناقضة فان
أقام المانع دليلاً على انتفاء المقدمة فادّعى حاج المذكر في غصب بالان المعارض
غصبه غصب المستدل فلا يصححه المذهب فنون من أهل الجدل لاستلزامه التلعب
في البحث فلا يستحق الجواب ويقبل يسمع ويستحق المعارض به جواباً والمناقضة
المعالي عاها في علم الجدل هي تعاقب امر على مستحيل اشارة الى استحالة وقوعه
كقوله تعالى لا يدخلكون الجنة حتى يلج الجبل في سم الخياط والمعارضة في اللغة عبارة
عن المقابلة على سبيل المناقضة والمناقضة يقال لقائل ان يعارضه أي يقابله بالرفع
والمنع ومنه تعنى الموانع وارض وفي الاصطلاح تسليم دليل المعال دون مدلوله
والاستدلال على خلاف مدلوله وما يطلق عليه الماء عارضة نوعان معارضة خاصة
وهي المصطلح المذهب كدور معارضة مناقضة وهي المقابلة بتسايل المعال حيث
بذلك تضمنت ابطال دليل المعال ومن شرط تحقق المعارضة المسألة والمساواة
بين الدليلين في الثبوت والقوة والمساواة بين حكمهما واتحاد الوقت والجهة والمحل
فلا يصدق في التعارض في الجمع بين الحل والحسرة والنفي والانبساط في زمانين في محل
واحد أو في محلين في زمان واحد لانه متفق ووكذا لا تعارض عند اختلاف الجوهريتين
كانت هي عن البيع وقت النداء مع دليل الجواز وان اجتمعت هذه الشروط وتعد
التخلص من التعارض بهذا الطريق نظران كأنما عاين يعمل أحدهما على القيد
والآخر على الإطلاق أو يعمل أحدهما على الكل والآخر على البعض دفعاً للتعارض
وان كأنما عاين يعمل أحدهما على القيد والآخر على ما أمكن وان كان أحدهما
خاصاً والآخر عاماً يقضى الخاص على العام هذا بالاجماع دفعاً للتعارض وفي جمیع
الطوائف يحصل من النصيب التعارض ستة وثلاثون نوعاً لانه لا يخالف ان يكونا
عامين أو خاصين أو أحدهما عاماً والآخر خاصاً أو كل واحد منهما عام من وجه وخاص
من وجه فهذه أربعة أنواع كل منها ينقسم ثلاثة أقسام لانها إما اعمال أو أفعال
أو ظواهر وان أحدهما معلوم والآخر ظنون يحصل ثمانون وكل منها اثنان يعلم

تقدمه أو تأخره أو يجهل فيحصل ستة وثلاثون والمنافضة في البدع تعليق الشرط
على تبيين ممكن ومستحيل ومهاد المتكلم المستحيل دون الممكن ليؤثر التعليق
في عدم وقوع الشرط فكان المتكلم ناقص نفسه في الظاهر كقوله

وانك عوف تحكم أو تباهي • اذا ما ثبت أو شاب الغراب

لأن مراده التعليق على الثاني وهو مستحيل دون الأول الذي هو ممكن لأن القصد
أنك لا تحكم بأحد من كليتي أي البقاء رجحه الله (أسماء الشهرة العربية في الجاهلية)
المؤخر المحرم ناجر مسطر شوان كشنداد شهر ربيع الأول بسان كغراب ورمضان
شهر ربيع الآخر حينئذ كأمير وسكيت وبالإلام فيها اسمان لجنادي الأولى
والآخر الرئي كرى وبالإلام اسم جنادي الآخر الأسم رجب لا ينادى فيه
بأسماء وبالفلان العادل اسم شعبان فائق بالإلام شهر رمضان والعل اسم شوال
ورنه اسم ذي القعدة برك كغراب اسم ذي الحجة كلها معص من القاموس (أسماء الأيام)
وصككت العرب نجي يوم الاثنين أهون في أسمائهم القديمة أنشدني أبو سعيد قال
أنشدني ابن دريد بعض شعراء الجاهلية

أوتل أن أعيش وأن يوتى • بأول أو بأهون أو بجار

أم التالي ديار أم فيرى • بجونس أو عروبة أو شيار

من الصحاح للجوهري في يوم (أسماء خيل السباق العشرة)

وهي مصل وبجل نال • والبارع المرتاح بالسؤال

ثم حنفي عاطف حوئل • ثم السكيت والآخر الفسكل

من حسانة الحيوان للدميري الفسكل الذي يجي في الحلبة آخر الخيل قال أبو الفيث
أولها الجلي ثم المصلي ثم المصلي ثم التالي ثم العاطف ثم المرتاح ثم المؤئل ثم الحنفي
ثم اللطيم ثم السكيت وقد يشدد ويقال سكيت وهو الفسكل والقاشور أيضا
من العشر المعدودات وما جاء بعد ذلك لا يعتد به كذا ذكره الجوهري في مادة فسكل
وسكيت ومصلي وقشر ولم يذكر المصلي بالسعين في مادة سلا وما ذكره الدميري كما تراه
(قداح الميسر العشرة) قال محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي في شرح
المقامة التاسعة عشرة من شرح المقامات البحرية وقد كنت بعت قداح الميسر
العشرة مربعة في ثلاثة أسيات وهي

القد والتوأم والرقيب • والجلس ثم المنافس المعيب

وميل ثم المعلى الأعلى • وبعبده ثلاثة تقييب

وهو السقيج بعده المتيج • والوعد فاحفظ هكذا الترتيب

فالاول القد وله نصيب واحد من الجزور والثاني التوأم وله نصيبان والثالث الرقيب
وله ثلاثة والرابع المجلس وله أربعة والخامس المنافس وله خمسة والسادس في النظم

معيالاه اختلف فيه فقيل هو الرابع وقيل هو الخامس فلما ثبت له المرتبة الخامسة
 يتبين دخله نقص والسادس المسبل بكسر الباء ولفظة السابع المعلى وله سبعة وهو
 أعلاها ثم الثامن والتاسع والعاشر عرومة لأنصيب لها وصداوايغرون الجزور
 ويعجزونه عشرة أيرواء وقيل ثمانية وعشرين جزاء ويجمعون التسداح العشرة
 ويضعونها في الرابة وهي شبيهة بالكذابة ويجمعونهم باسم يضعونهم في يد الحكم فيخرج
 واحدا واحدا على اسم واحد واحد من الجماعة فيأخذ كل واحد من أجراء الجزور
 بقدر قدحه ومن خرج له قدح من الثلاثة المرومة غرم عن الجزور وكانوا يطعمون
 اللحم للفقراء بعد ذلك ولا يرون أكله ويعيدون من لا يدخل عليهم في المسير ويسمونه برما
 وهذا هو اليسر وهو قمار العرب انتهى وحسن في شروح الكشف والبيضاوي
 عند تفسير قوله تعالى إنما نحر والمسير والانصاب والالزام رجس من عمل الشيطان
 الآية والقدر السهم قبل أن يرأس ويركب فيه النمل وصحان لاهل الجاهلية
 سهام مكتوب على بعضها أمرني ربي وعلى بعضها نهي ربي والثالث غفل فأذا خرج
 الأمر مضوا على ما قصدوا من فعل وإذا خرج الناهي يجنبوا عنه وان خرج الغفل
 أجالوا ثانيا وذلك حرام في الشرع لقوله عز وجل وأن تستهوا بالآلزام
 والاستقسام بينهم عواما ذكراه وهو استعمال من القسم فكانهم كانوا يملكونهم عالم
 ما قسم لهم وما لم يقسم كذا في البيضاوي وغيره من التفسير وجعلناكم شعوبا وقبائل
 الشعب الجمع العظيم المنتسبون إلى أصل واحد وهو يجمع القبائل والقبيلة يجمع
 العماير والعمارة يجمع البطون والبطن يجمع الأخاذ وانفسد يجمع النصال
 نخزجة شعب وكذات قبيلة وقريش عمارة وقصى يطن وهاشم نخزجة وعباس شبيبة وقيل
 الشعوب بطون العجم والقبائل بطون العرب من البيضاوي (الشعب) برنة
 الضرب والعمارة بفتح العين وقد تكسر وما ذكره في ترتيب القبائل مما اتفق عليه أهل
 النسب واللغة وقوله وقيل الشعوب بطون العجم الخ وانما يخصهم لكثرة انتماءهم
 وتفرق انسابهم واقلية الشعوب على العجم قبل لمن يفضل العجم على العرب شعوب
 بالضم فتنب إلى الجمع كأنصارى من حاشية الشهابية (حكاية سواد بن قارب
 مع رثيه الجني) روى أصحاب السير عن محمد بن كعب القرظي قال بينما هم من انططاب
 رضي الله عنه جالس إذ مر به رجل فتبيل بأمر المؤمنين هذا سواد بن قارب الذي أماه
 رثيه بظهور النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عمر أنت على ما أنت عليه من الكهانة
 فغضب فقال له عمر سبحان الله ما أكأ عليه من الشر لا أعظم مما كنت عليه فأخبرني
 بأخبارك رثيل بظهور النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما أنا ذات ليلة قائم إذ أتاني
 فضر بني برجله وقال هم ياسواد بن قارب فاسمع مقالتى واعقل ان كنت تعلم انه
 قد بعث رسول من لؤي بن غالب يدعو إلى الله وإلى عباده ثم انشد

عجبت للجن وتطلا بها • وشدها العيس باقتابها
تهوى الى مكة تبغى الهدى • ما صادق الجن ككذابها
فارسل الى الصفوة من هاشم • ليس قدماها كاذابها
قلت دعني انا ما فاني اُسميت ناصبا فلما كانت الليلة الثانية اُتاني فخر بن بريدة وقال
قم يا سواد بن قارب فاسمع مقالتي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من لؤي
ابن غالب يدعوك الى الله وإلى عبادته ثم اُنشأ يقول

عجبت للجن وتطلا بها • وشدها العيس باقتابها
تهوى الى مكة تبغى الهدى • ما مؤمنو ابلق ككفارها
فارسل الى الصفوة من هاشم • ليس قدماها كاذابها
قلت دعني انا ما فاني اُسميت ناصبا فلما كانت الليلة الثالثة اُتاني فخر بن بريدة
وقال قم يا سواد بن قارب واسمع مقالتي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من
لؤي بن غالب يدعوك الى الله وإلى عبادته ثم اُنشأ يقول

عجبت للجن وتطلا بها • وشدها العيس باقتابها
تهوى الى مكة تبغى الهدى • ما طاهر الجن كالمجاسها
فارسل الى الصفوة من هاشم • واسم بعينك الى راسها
قال فخرجت ناقي وأتيت المدينة فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه نحوه
فانأثت أقول

اُتاني نجي بين هذه ورعدة • ولم ألتف بما قد بلوت ككاذب
ثلاث ليل قولة • كل ليلة • أذاك رسول من لؤي بن غالب
فتمرت عن ذيل الازار ووسط • بي الخطب الوجناء بين السباب
فأشهد أن الله لا رب غيره • وأنا مأمون على كل غائب
فكن لي شفيعا يوم لا ذو شفاعة • بحق قيسلا من سواد بن قارب
قال فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه بمقالتي فوثب عمرو بن الخطاب رضي
الله عنه فالتزمه وقال كنت أشبهني أن أسمع هذا الحديث منك فهل يأتيك اليوم قال
أما مذمت القرآن فلا من أنوار الريح في أنواع البديع وقد رأيتها في كتب السير
وغيرها وذكرها الصلاح الصفي في شرح لامية العجم ولم أرها في الصحابين وغيرهما
من الصحاح الستة

الرسالة السجدة بالرسالة القدسية المودعة في الفصل الثالث من كتاب قواعد
العقائد من أسماء المومنين إلى الله تعالى

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله الذي ميز عصابة السبينة بأنوار اليقين • وآثرها
الطق بالهداية إلى دعائه الذين • وبعثهم في ريع الزايقين • وضلال المخذلين • ووقفهم

لا قتداء بسيد المرسلين • وقد قدم للتأني بحسبة الاكرمين • ويسر لهم التفاهة آثار
السلف الصالحين • حتى اعتصموا من مقتضيات العقول بالجليل المبين • ومن سير
الاولين وعقائدهم بالهيج المبين • فجمعوا في القول بين نتائج القول • وقضايا الشرح
المقول • وتحققوا أن النطق بما بعد وابه من قول لا اله الا الله محمد رسول الله
ليس له طائل ومحمول • ان لم تتحقق الاحاطة بما تدور عليه الشهادة من الاقطاب
والاصول • ويرفوا أن كل الشهاداة على ايجازها تضمن اثبات الاله واثبات
مقامه واثبات أفعاله واثبات صدق الرسول • فعلموا أن بناء الايمان على هذه
الاركان وهي اربعة ويدور كل ركن على عشرة اصول (الركن الاول)
في معرفة ذات الله ومداره على عشرة اصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه
وبقائه وأنه ليس بجهوهر ولا جسم ولا عرض وأنه ليس بمختصا بجهة ولا مستقر على
مكان وأنه مرفى وأنه واحد (الركن الثاني) في صفاته ويشتمل على عشرة اصول وهي
العلم بكونه سبحانه قادرا مريدا جاعلا بصيرا مستكرا مغزها من حلول الخواص وأنه
قديم الكلام والعلم والارادة (الركن الثالث) في أفعاله تعالى ومداره على عشرة
اصول وهي أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأنه سبحانه متسبب للعباد وأنه
مراقبه تعالى وأنه متفضل بالخلق وأنه تعالى لا يلف ما لا يطابق ولا يلام البرى •
ولا يجب عليه رعاية الاصم وأنه لا واجب الا بالشرع وأن امة الانبياء جائزة
وأن نبوة نبيها عليه السلام ثابتة مؤيدة بالمجرات (الركن الرابع) في السمعات وهي
اثبات الحشر وعذاب القبر وسؤال من في قبره وتكبير المبرر والصراط وخلق الجنة
والنار واحكام الامامة (فالركن الاول) من اركان الايمان معسرة
ذات الله تعالى ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول) معرفة وجوده تعالى
وأولى ما يستتضاه من الانوار ويسلك من طريق الاعتبار ما أرشد اليه القرآن
فليس بعنصريان الله يمان وقد قال الله تعالى ألم نجعل الارض هادا والجبال
أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نواصيتكم سبائا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النجوم هادا
وبيننا فوقكم سبع سماوات ادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المصرات ماء نجيا
نفسح به حبا وسبائا وجنات ألفافا وقال تعالى ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار والفقار التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله
من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيه من كل دابة ونفس رب الرياح
والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لهم ويحتلون وقال تعالى ألم تروا كيف
خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبئكم
من الارض بآثاره بعددكم فيها ويخرجكم انوارا قال تعالى أفأنتم مانعون
أنتم مخلدونه أم نحن الخالقون الى قوله نحن جعلناهم ذكورا ومناعا لملوك

فليس يخفى على من معه أدنى مسكة إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار
 نظره على جهات خلق الله في الارض والسموات وبدائع فطرته الحيوان والنبات
 أن هذا الامر العجيب والترتيب المحكم الغريب لا يستغنى عن صانع يدبره وفاعل
 يحكمه ويقدره بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تمهيد ومصرفة
 بعقده حتى تدبر ولذلك قال الله تعالى في آياته شك فاطر السموات والارض ولهذا بعث
 الانبياء عليهم دعوة الخلق الى التوحيد ليقلوا لا اله الا الله وما أمر والالهيبد والله
 غلظه بين له الدين وما أمر وأن يقولوا النشأه للعالم انه فان ذلك كان مجبولا في فطرة
 عقولهم من مبداء شوقهم وفي عنقوان شبابهم ولذلك قال الله تعالى ولئن سألتهم من
 خلق السموات والارض ليقولن الله فاذا في فطرة الانسان وشواهد القرآن ما يغني
 عن اعادة البرهان ولكن على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظار نقول من
 بداية القول ان الحوادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب يحدثه والعالم حادث فاذا
 لا يستغنى في حدوثه عن سبب أمّا قولنا الحوادث لا يستغنى عن سبب بخلافه فان كل
 حادث فهو متضمن بوقت يجرى في العقل تقدير تقدمه وتأخره فاختصاصه بوقته
 دون ما قبله وما بعده يقتضي بالضرورة الى التخصيص وأما قولنا العالم حادث فبرهانه
 ان أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يتخلو عن
 الحوادث فهو حادث وفي هذا البرهان ثلاث دعاوى الاولى ان الاجسام لا تخلو
 عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالبداهة والاضطرار فلا يحتاج فيها الى تأمل
 واقتدار فان من عقل جساما لا ساكنا ولا متحركا كان كمن الجهل وأبكا ومن نهج العقل
 ناكبا والله نية قولنا انهما حادثان ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما
 بعد البعض وذلك مشاهد في جميع الاجسام وما لم يشاهد فلنمنا ساكن الا والعقل
 فاضح بجزا من سكونه وما من متحرك الا والعقل فاضح بجزا من سكونه فالطاري
 هم احداث لطرائفه والسابق حادث لانه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه على ما سبق في
 برهانه في اثبات بقاء الصانع والثلاثة قولنا ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث
 وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها وما لم تنقض تلك
 بجملة لا تنتهي النوبة الى وجود الحوادث الحاضر في الحال وانقضاء ما لانهاية له محال
 وانه لو كان للوقت دورا لانهاية لها لكان لا يتخلو أعدادها من أن تكون
 شغفا أو زورا أو شغفا ووزرا جميعا ولا شغفا ولا وزرا ومحال أن تكون شغفا
 ووزرا جميعا ولا شغفا ولا وزرا فان ذلك يجمع بين النقي والاثبات اذ في اثبات أحدهما
 نفي الآخر وفي نفي أحدهما اثبات الآخر ومحال أن تكون شغفا لان النفع يصير وزرا
 بزيادة واحد فكيف يصير زورا واحدا مع أنه لانهاية لاعداده فيحصل من هذا ان
 العالم لا يتخلو عن الحوادث فهو اذا حادث واذا ثبت حدوثه كان اقتضاه الى الحدث

من المدرجات بالضرورة (الاصل الثاني) العلم بان الباري تعالى قديم لم يزل اقل
ليس لوجوده اقل بل هو اقل كل شئ وقبل كل ميت وحي وبرهانه انه لو كان حادثا
ولم يستكن قديما لاقتصر هو ايضا الى محدث واقتصر محدثه الى محدث وتلسل
دلالا الى غير نهاية وما تلسل لم يحصل او ينتهي الى محدث قديم هو الاول وذلك
هو المطلوب الذي يميناء صنائع العالم وبازنه ومحدثه ومبده (الاصل الثالث)
العلم بانه مع كونه ازايا ابدى ليس لوجوده آخر فهو الاول والاخر والتاخر والباطن
لان ما ثبت قديمه استحال عدمه وبرهانه انه لو انعدم كان لا يتخلوا ما ان يستعدم
بنفسه او بعدم يضاده ولو جاز ان يستعدم شئ يتصور واما بنفسه لجاز ان يوجد بنفسه
بنفسه فكما يحتاج طريق الوجود الى سبب كذلك يحتاج طريق العدم الى سبب
وباطل ان يستعدم بعدم يضاده لان ذلك المعدم لو كان قديما لما تصور الوجود معه
وقد ظهر بالاخلاق السابقة وجوده وقدمه فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده
وان كان الضد المعدم حادثا كان محالا اذ ليس الحادث في مضاده حتى يقطع وجوده
بأولى من القديم في مضاده للحادث حتى يدفع وجوده بل الدفع اخون من العماح
والقديم اقوى من الحادث (الاصل الرابع) العلم بانه ليس بجوهر متجزئ بل بانه
يتقدس من مناسبة الخيز وبرهانه ان كل جوهر متجزئ فهو مختص بجوهر ولا يتخلو من
ان يكون سا قايمة او متحركا عنه ولا يتخلو عن الحر ~~صحة~~ والكون وهذه الحاد ثان
وما لا يتخلو من الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر متجزئ بقديم ~~اصح~~ كان يعقل قدم
جواهر العالم فان سماء مسم جوهرها ولم يردية المتجزئ ذن شطاشا من حيث الاله لا من
حيث المعنى (الاصل الخامس) العلم بانه تعالى ليس بجسم موزن من الجواهر اذ الجسم
عبارة عن الموزن من الجواهر واذا بطل كونه جوهرها لم يوصف بجوهر بل كونه
جسما لان كل جسم مختص بجزء ومركب من جوهر وجوهر ويستحيل خلوه من
الاقدراق والاجتماع والحر ~~صحة~~ والكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحوادث
ولو جاز ان يعتقد ان صنائع العالم جسم بازان يعتقد الهيئة والمقدار وهذه سمات
لشخص والقسم او شئ آخر من اقسام الاجسام فان تجايس مقاييس على تسمية
جسما من غير ارادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطيا في الاسم مع الاصابية في نقي
معنى الجسم (الاصل السادس) العلم بانه تعالى ليس بهرض قائم بجسم او شئ بل لخل
لان العرض ما يخل في الجسم وكل جسم فهو وسطا ويكون له موجودا له يمكن
يكون حاله في الجسم وقد كان موجودا في الازل وحده وما معه غيره ثم احداث
الاجسام والاعراض بعده ولانه عالم قادر مر يدنان كما ياتي بيانه وهذه الاوصاف
تستحيل على الاعراض بل لا تعقل الا لوجود قائم بنفسه مستقل بذاته وقد تحصل
من هذه الاصول انه قائم وجوده بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وان العالم

كله جواهر وأعراض وأجسام فاذا لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء بل هو القيوم الجنى
الذى ليس كشيء شيء وألف يشبه المخلوق خالقه والمقدرو والمقدرة مقدرة ومصوره
والاعراض والاجسام ~~كلها~~ من خلقه وصنعه فاستحال القضاء عليها بماثلته
ومشابهته (الاصل السابع) العلم بأن الله تعالى منزلة الذات عن الاختصاص بالجهات
فإن الجهة أعم من فوق وأما أسفل وأما عين وأما شمال أو قدام أو خلف وهذا بالجهات
هو الذى خلقها وأحدثها واسطة خلق الإنسان وخلق له طرفين أحدهما يعتمد على
الأرض ويسمى رجلا والآخر يقابله ويسمى رأسا فحدث اسم القوق لما يلي جهة الرأس
واسم السفلى لما يلي جهة الرجل حتى إن النملة التى تدب متسككة تحت السقف
تقلب جهة الفوق فى حقها فتتأرجح ~~تتأرجح~~ فى حقها فوفا وخلق للإنسان اليدين
أحدهما أقوى من الأخرى فى القالب فحدث اسم اليمين للقوى والشمال لما يقابله
ويسمى الجهة التى تلى اليمين يميناً والأخرى شمالاً وخلق له جانين يصبر من أحدهما
ويتقبل إليه فحدث اسم القدام للجهة التى تتقدم إليها بالحركة واسم الخلف لما يقابله
فألحمت حادثة بحدوث الإنسان ولولم يخلق الإنسان بهذه الخلقة بل خلق مستندراً
كالكرة لم يكن له هذه الجهات وجود البتة فكيف كان محتمة فى الأولى بجهة والجهة
حادثة أو كيف صار بجهة بعد أن لم يكن بأن خلق العالم بقضه وتعالى أن يكون
له تحت أو تعالى أن يكون له رجل والنحت عبارة عما يلي جهة الرجل فكل ذلك مما
يستحيل فى العقل لأن المعقول من كونه بجهة أنه محتص بخصا اختصا من الجوهر
أو محتص بالجوهر اختصا من العرض وقد ثبت استحالة كونه جوهر أو عرضاً
فاستحال كونه محتصاً بجهة وإن أراد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطاً فى الاسم
مع المساعدة على المعنى ولأنه لو كان فوق العالم كان محاذياً له وكل محاذٍ له فاما
أن يكون مثله أو أصغر منه أو أكبره وكل ذلك تقدير يصحح المعقدور وتعالى عنه الخالق
المدير فاما رفع الأيدى عند السؤال إلى جهة السماء فهو لأنهم سابقلة للدعاء فيه أيضاً
إشارة إلى ما هو وصف المدعو من الجلال والكبرياء تنبيهاً بقصد جهة العلو على صفه
المجد والعلاء فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستبلاء (الاصل الثامن) العلم
بأنه تعالى مستور على عرشه بالمعنى الذى أرادته تعالى بالاستتواء وهو الذى لا يشافى
وصف الكبرياء ولا تطرق إليه سمات الحدوث والقضاء وهو الذى أريد بالاستتواء إلى
السماء حيث قال فى القرآن ثم استوى إلى السماء وهى دخان وليس ذلك إلا بطريق
القهر والاستبلاء كما قال الشاعر

فداستوى بشره على العراق * من غير سيف ودم ومهراق

فاضطرب أهل الحق إلى هذا التأويل ما اضطرب أهل الباطل إلى تأويل قوة تعالى وهو
معكم أيضاً كنتم إذ جمل بالاتفاق على الإحاطة والعلم وحل قوله صلى الله عليه وسلم

قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن على القسرة والقهر ورجل قوله صلى الله
 عليه وسلم الجبر الاسوديين الله في أرضه على التشريف والكرام لأنه لو ترك على ظاهره
 للزوم منه الجهل فكذلك الاستواء لو ترك على الاستعارة والفكر لزم منه كون المتكلم
 جسمًا مما سأل العرش إمامته أو كبراً ومغفرو كل ذلك محال وما يؤدى إلى الجهل فهو
 محال (الأصل التاسع) العلم بأنه تعالى مع كونه مفزها عن الصورة والقدر مقدساً
 عن الجاهات ولا تقار صرغ بالعين والأبصار في الدار الآخرة لقوله تعالى وجوه
 يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ولا يرى في الدنيا تصديقه بالقوله تعالى لا تتركه الأبصار
 وقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام إن تراني وأبصر شعري فكيف عرف
 المتكلم من صفته رب الأرباب ما جله موسى عليه السلام أو كيف سأل موسى الرؤية
 مع كونها محالاً ولعل الجهل بذوى البسمة والاهواء من الجهلة الغيباء أولى من
 الجهل بالانبياء وأما وجه اجراء الرؤية على المناظر فمعمود على الجهل فإن الرؤية
 نوع كشف وعلو الله أم وأرضع من العلم فإذا جازت على العلم به وليس في جهة جازت على
 الرؤية وكما يجوز أن يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم حازن براء الخلق من غير مقابلته
 ونجا أن يعلم من غير كنهية وصورة جاز أن يرى ذلك من غير كنهية وصورة
 (الأصل العاشر) العلم بأن الله تعالى واحد لا شريك له فرد له أنه لا ينفرد بالخلق
 والابداع واستبداداً باليجاد والاختراع لا مثل له يساهمه ويساويه ولا ضده ينازعه
 ويشاويه وبرهانه قوله تعالى لو كن فيهم آلهة الله الله الله الله الله الله الله لو كانا
 اثنين أو أرباباً لكانا من مظهر إلى ما عده من هذا الثاني
 مشهوراً عايراً ان لم يكن الها قادراً وان كان قادراً على شاقته ومهافتته كان الثاني
 قوياً قاهراً والاول ضعيفاً قاهراً لم يكن الها قادراً (الركن الثاني) العلم بصنات الله
 تعالى ومداره على عشرة أصول (الأصل الاول) العلم بأن صنائع العلم القادر وانه
 تعالى في قوله وهو على كل شيء صديق لأن العالم شككم في صنعة مرتب في خلقه ومن
 رأى ثوباً من ديباج حسن النسيج والتأليف متناسب التطريز التطريز ثم توهم
 انه مدبر نسجه من ميت لا استطاعة له أو نسان لا قدرة له كان مخفلاً عن غيرة
 العقل ومغفراً في سلك أهل الغباوة والجهل (الأصل الثاني) العلم بأنه تعالى عالم
 بجميع الموجودات ومحيط بجميعها يحصل الفلوات لا يوزع عن علمه متفكلاً ذرة
 في الارض والسماوات صانع في قوله وهو بكل شيء عليم ومرشد إلى صديقه بتوله
 الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أرشدك إلى الاستدلال بالخلق على العلم بالناك
 لا تريب في دلالة الخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ولو في الشيء الخفي اللطيف
 على علم الصانع كنهية الترتيب والترصيف فما ذكره الله عز وجل هو المنتهى
 والهداية والتعريف (الأصل الثالث) العلم بكونه حيا فان من ثبت علمه وقدرته

كتب بالضرورة سبحانه ولو تصور قادر عالم فاعلم مدبر دون أن يكون حيا لجاز أن يشك
 في حيات الحيوات عند تردد على الحركات والسكنات بل في حدة أرباب الحرف
 والصناعات وذلك انغماس في لجم قائلها لات (الاصل الرابع) العلم بكونه تعالى مريدا
 لا فعالة فلا موجود الا وهو مستند الى حقيقته ومصدر عن ارادته فهو المبدئ المعبد
 والفعال لما يريد وكيف لا يكون مريدا او مستكلا فعمل صدر منه أمكن أن يصدر منه
 ضده وما لا ضده أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله وبعده والقدرة تناسب الفعدين
 والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة القدرة الى أحد المقدورين ولو أغفرت
 العلم عن الارادة في تخصيص المعلوم حتى يقال انما يوجد في الوقت الذي سبق العلم
 بوجوده لجاز أن يفنى عن القدرة حتى يقال وجد بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده
 (الاصل الخامس) أنه تعالى سميع بصير لا يعزب عن رقبته هواجس الضمير وخفايا
 الوهم والتفكير ولا يشذ عن سمعه صوت ديب الغلة السوداء في الليلة التلألأ على
 الصخرة وكيف لا يصحكون سعي بصير والسمع والبصر كالانحالة وليس بنقص
 فكيف يكون المذوق أكمل من المذاق والمصنوع أشرف وأتم من الصانع وكيف
 تعتدل التسعة هما وقع النقص في جنبه والكمال في خلقه ومنعه أو وكيف تستقيم
 حجة ابراهيم عليه السلام على آييه اذ كان يعبد الاصنام جهلا وغيا فقال لم تعبد
 ما لا يسمع ولا يبصر ولا يفنى عنك شيئا ولو انقلب عليه ذلك في معبوده لاصبحت بحجته
 داحضة ودالته ساقطة ولم يصدق قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه
 وكما عقل كونه تعالى فاعلا بلا جارحة ومال بلا قلب وما غ فليعلم يصحكونه بصيرا
 بلا حدة ومهما بلا اذن اذ لا فرق بينهما (الاصل السادس) أنه متكلم بكلام وهو
 وصف قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت بل لا يشبه كلامه غيره كالا يشبه
 وجوده بوجود غيره فالكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفا
 للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات وكيف التبس هذا على طائفة من
 الاغبياء ولم يتبس على جهلة الشعراء حتى قال قائلهم

ان الكلام في الغرادر وانما * جعل اللسان على القوادد لئلا

ومن لم يعقل عقله ولا نطقه ان يقول لاني حادث ولكن ما يحدث فيه بقدر في
 الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعك وكف عن خطاياك لاني ومن لم يفهم أن القديم
 عبادة محال ليس قبله شيء وأن الباء قبل السين في قوله بسم الله فلا يكون السين المتأخر
 عن الباء قديما فتره عن الالتفات اليه قلبك وقه سرفي ابعاد بعض العباد ومن ضلل
 الله فله من هاد ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام في الدنيا كلاما ليس
 بصوت فاستفكر أن يرى في الآخرة موجودا ليس بجسم ولا لون وان عقل أن يرى
 ما ليس بالون ولا جسم ولا قدر ولا كمية وهو الى الآن لم يره غيره فليقل في حاسة السمع

ما عقله في حاسة البصر وان عقل أن يكون له علم واحد وهو علم بجميع الموجودات
 فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات وان عقل كون
 السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوفة في مقدار
 ذرّة من القلب وان كل ذلك مرقى في مقدار عدسة من السدقة من غير أن تعقل ذات
 السموات والجنة والنار في السدقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروا باللسنة
 محذوفا في القلوب مكتوبا في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيم اذ لو حل
 ذات الله تعالى يكتب اسمه في الورق لحل ذات النار يكتب اسمها في الورق ولا شترق
 (الاصل السابع) أن كلامه القاسم نفسه قديم وكذا جميع صفاته من نعوت القدم
 اذ يستحيل أن يكون محلا للحوادث داخل تحت التغيير بل يجب له صفات من نعوت
 القدم ما يجب للذات فلا تعتبره التغييرات ولا تحل الحوادث بل لم ير في قدمه موصوفا
 بمعامد الصفات ولا يزال في أبده كذلك منزعا عن تغير الحالات لان محمل الحوادث
 لا يتناولها وما لا يتناولها الحوادث فهو حادث وانما ثبتت نعمت الحدوث له لجسام
 من حيث تعرضها للتغيير وتقلب الاوصاف فكيف يكون خالفا لها مشاركا لها
 في قبول التغيير ويتقضى على هذا أن كلامه قديم قائم بذاته وانما الحوادث هي الاصورات
 الدالة عليه وكما عقل قيام الطلب التمسك وارادته بذات الوالد قبل أن يخلق ولده حتى
 اذا خلق ولده وعقل وخلق الله له علما بما في قلب أبيه من الطلب صابوا وراديات
 الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده فليس قبل قيام الطلب
 الذي دل عليه قوة تعالى اخلاص تعالى بذات الله تعالى وصير موسى عليه السلام
 مخاطبا به بعد وجوده اذ خلقت معرفة بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام القديم
 (الاصل الثامن) أن كلامه قديم فلم يرل عالما بذاته وصفاته وما بعده من مخلوقاته
 وهو ما حدثت المخاوف لم يحدث له علم سابل جهات مكشوفة له باله لم الا زلي
 اذ لو خلق لثابته لم يزد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديرا حتى طاعت
 الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوما سابل ذلك العلم من غير تجديد علم
 آخر فكذلك ينبغي أن يقدم علمه تعالى (الاهل التاسع) أن ارادته تعالى قديمة وهي
 في القدم تعلقت باحداث الحوادث في اوقاتها الدائمة بها على وفقه في اهل الازل
 اذ لو كانت حادثة لثابته لثابت لحوادث ولو حدثت في غير اتم لم يكن هو صريدا لها
 كما لا تكون أنت متعز كاحركة ليست في ذاتك وكيف قدوت وكيف ما قدرت فيه تنفر
 حدوده الى ارادة اخرى وكذا الارادة الاخرى تنفر الى اخرى وينسأل الامر الى
 خبرها في ولو جاز أن تحدث ارادة بغير ارادة لجاز أن يحدث اسم بغير ارادة (الاصل
 العاشر) أن الله تعالى عالم بقلبي بجميعاته قادر بقدره صريدا ارادة من كلامه بجميع
 بسمع بصير بصيره هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة وقول الناقل عالم بلا علم

كقوله ففي بلامال وعلم بلامال وعالم بلامعالم فان العلم والمعالم والعالم متلازمات
 كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا يتصور قاتل بلا قاتل
 ولا قاتل فكيف يتصور عالم بلا علم وعلم بلامعالم ومعالم بلامال بل هذه الثلاثة
 متلازمة في العقل لا يشك البعض منها عن البعض فمن يتصور انكالك العالم عن العلم
 فليصور انكالكه عن المعالم وانكالك العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الاضافات
 (الركن الثالث) العلم بأنما الله تعالى ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول)
 العلم بأن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق سواه ولا محدث الاياه
 خلق المخلوق ومنهم وأوجد قدرتهم وسرهم فجميع افعال عبادهم مخلوقة ومعلقة
 بقدرته تسديقه في قوله تعالى خالق كل شيء والله خلقكم وما تعلمون وفي قوله وأسرؤا
 قولكم وأبهرؤا به انه عليم بذات الصدور لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أمر
 العباد بالخير في أقوالهم وأسرارهم وأفعالهم لعله يجوارق قلوبهم واستدل على
 العلم بالخلق وكيف لا يكون خالق الفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها وهي متعلقة
 بمركان أيدان العباد فالحركات متناهية وتعلق القدرة بها الذاتها التي لا تقصر بقصر
 تعلقها عن بعض الحركات دون بعض مع تماثلها أو كيف يكون الحيوان مستتبدا
 بالاختراع وبسدر من العنكبوت والنحل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات
 ما ينص فيه عقول ذوى الالباب فكيف انخرت هي باختراعه دون رب الارباب
 وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر عنها من الاكتساب هيئات هيئات ذلت المخلوقات
 وتفرق بالملك والمال كوت جبار السموات (الاصل الثاني) أن أفراد الله تعالى
 باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب
 بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا وخلق الاختيار والمختار أما القدرة فوصف
 للعباد وخلق للرب جل جلاله وإيسر بكسبه وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعباد
 وكسبه فاهم باختلاق بقدرته هي وصفه فكانت الحركة نسبة الى صفة أخرى تسهي
 قدرة فسمي باعتبار تلك النسبة كسبا وكيف يكون جبراً محضاً وهو بالضرورة يدرك
 التفرقة بين الحركة المقدورة والمرادة الضرورية وكيف يكون خلقاً للعباد وهو
 لا يجبر على ما يتفصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها وأبطال الطرقات لم يبق
 الا الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدرة العبد
 على وجه آخر من التعلق بعبده بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور
 أن يكون بالاختراع فقط اذ قدرة الله في الازل كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع
 حاصلها وهو عند الاختراع متعلق به نوعاً آخر من التعلق فيه فظهر أن تعلق القدرة
 ليس مخصوصاً بصحصول المقدور بها (الاصل الثالث) أن فعل العبد وان كان كسبياً
 للعباد لا يخرج عن كونه مراداً لله تعالى ولا يجري في الملك والمال كوت طريقة عين

هذه لفظة تكلم ولا فظة خاطرة لا يفتوا الله تعالى ومحمد رسول الله ومشيته فمنه انظر
 والمشر والافع والشر والاسلام والكفر والمعرفان والتكفر والقوز والخسيرة والقواية
 والزهد والطاعة والعسبان والشرن والايان لا ارادة لقضاة ولا مقبب حكمهم بقل
 من يشاء او يمضى من يشاء لا يثبت على ما يشاء وهم يستلون ويدل عليه من النقل قول
 الامة فاطمة من شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقوله تعالى ولو شاء لهدى الناس جميعا
 وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وبديل من جهة العقل ان المعاصي والبطائم
 ان كان الله ~~يكرهها~~ ولا يريد عاواناها جارية على وفق ارادة ايلس الله الله
 مع انه عدو الله تعالى فالجاري على وفق ارادة الهدوا كثر من الجاري على وفق ارادته
 فليت شعري كيف يستجيز الملم ان يرد ملك الجبار ذي الجلال والاكرام الى رتبة
 لورثت اليها رتبة زعيم ضيعة لا تتكف من اذلو كان ما يستباعد والزميم في القرية
 ا كثر عاينته لا تتكف من زعامته وتبرأ من ولايته والمعصية هي الفاشية على
 الخلق وكل ذلك جار عند المبتدعة على خلاف ارادة الحق وهذه غاية الضعف والجهل
 تعالى رب الارباب من ذلك علوا كبيرا ثم ههنا ظهر ان افعال العباد مخلوقة له تعالى
 صرح انهم امر ادة فان قيل كيف ينهى عما يريد ويأمر بما لا يريد قلنا الامر غير الارادة
 ولذا اذا ضرب السيد عبده فعاقبه السلطان عليه فاعذبه ثم عذبه عليه وكذبه
 السلطان فأراد اظهار محبته بأن يأمر عبده بفعل ويمنأ عنه بين يديه فقال له أخرج
 ههنا الهاديتهم ههنا السلطان فهو يأمره بما لا يريد امتثاله ولو لم يكن أمر الحاكم
 عذره عند السلطان فلهذا ولو كان مريدا لامتثاله لكان مريدا لله لا لنفسه
 وهو محال (الاصل الرابع) ان الله متفضل بالخلق والاشترع ومتعول بتكليف
 العبد ولم يكن التكليف والخلق واجبا عليه وقالت المارة له وجب عليه ذلك لما فيه
 من مصلحة العباد وهو محال اذ هو الموجب والامر والنهاي مكيف يتمتع لا يوجب
 أو يتعرض لأزوم ونشاط والوارد بالواجب أحد أمرين اما بالنسبة الى الذي في تركه
 نذر راتا اجل كما يقال يجب على العبد ان يطيع الله تعالى أو ضرر كما يقال يجب
 على العطشان ان يشرب حتى لا يموت واما أن يراد به الذي عهده يؤدي الى محال
 كما يقال وجود المعلوم واجب اذ عدمه يؤدي الى محال وهو أن يراد به المجهلا
 فان اراد انخصم بأن الخلق واجب على الله تعالى بالمعنى الاول فقد عثره فاضرار
 وان اراد به المعنى الثاني فهو مسلم اذ بعد سبق العلم لا بد من وجود المعلوم وان اراد
 به معنى ثالثا فهو غير مضموم وقوله يجب لمصلحة عباده كلام غامض فانه اذا لم يتضرر
 بتركه لمصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه معنى ثم مصلحة العباد في أن يخلطهم
 في الجنة فأما أن يخلطهم في دار البلاء ويعرضهم للظلمة لما فيهم من عيوبهم فلعنهم العقاب وهو
 العرض والحساب خافي ذلك فخطبة عند ذوى الالباب (الاصل الخامس) أنه يجوز

على الله تعالى أن يكف عبيده بما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة ولولم يصح ذلك لاستحالة
سؤال دفعه وقد سألو أبا علي فقالوا: لا نسأل ولا نجعلنا ملا طاعة لله. ولأن الله تعالى أخبر
نبيه بأن أبا جهل لا يصدق ثم أخرج بأن يصدق في جميع أقواله لو كان من جنس أقراله
أنه لا يصدق فكيف يصدق في أنه لا يصدق وهل هذا الاحتمال وجوده (الاصل
السادس) أن الله تعالى أيا لم الخلق يؤذيهم من غيرهم سابق ومن غير مؤلف لا حتى
خلافا للمعتزلة لأنه متصرف في ملكه ولا يتصور أن يصدق نصرته في ملكه فلهذا لا يظلم هو
عبارة عن التصرف في ملك الغير وهو محال على الله تعالى فإنه لا يصادف لنفسه مملوكا
حتى يكون تصرفه فيه ظالما ويدل على جواز ذلك وجوده فإن ذبح الهائم أيا لم لها
وما صعب عليها من أنواع العذاب من جهة الاختصاص تقدمه بركة فأن قيل إن الله
تعالى يضرها ويهاذيها بقدر ما طست من الآلام ويجب ذلك على الله تعالى فنقول
من زعم أنه يجب على الله تعالى إحياء كل غلة وطئت وكل بقعة فركت حتى يقيها على
آلامها فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والحشر بكونه واجبا
عليه إن كان المراد به أنه يضره بتركه فهو محال وإن أريد به غيره فقد سبق أنه غير مفهوم
أخرج عن المعالي المذكورة للواجب (الاصل السابع) أنه يفعل بعبادته ما يشاء
فلا يجب عليه رعاية الأصل لعباده لما ذكرناه من أنه لا يجب عليه شيء بل لا يعقل
في حقه الوجوب فإنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وليت شعري بم يجب المعتزلي
في قوله إن الأصل واجب عليه من مسئلة تفرضها عليه وهو أن تفرض مناظرة
في الآخرة بين من مات مسلما وبين بالغ مات مسلما فإن الله يزيد في درجات البالغ
وينقصه على الصبي لأنه تعب بالإيمان والطاعات بعد البلوغ ويجب ذلك عليه عند
المعتزلي فلو قال الصبي يارب لم رفعت منزلته على فيقول لأنه بلغ واجتهد في الطاعة
فيقول الصبي أنت ما متني في الصبا فكان يجب أن تديم جاني حتى أبلغ واجتهد فقد
عدلت عن العدل في التفضل عليه بطويل العمر دوني فلم فضله فيقول الله عز وجل
لأنك علمت أنك لو بلغت لأشركت أو عصيت فكان الأصل لك الموت في الصبا هذا عذر
المعتزلي عن الله تعالى وعند هذا تنادي الكفار من درجات نظي ويقولون أما علمت
أننا إذا بلغنا أشركنا فلهذا امتنا في الصبا فأما أرضنا بما دون منزلة الصبي المسلم
فبما إذا يجب أن ذلك وهل يجب عند هذا القطع بأن الأمور الإلهية تعالى بحكم
الخلال عن أن توزن بميزان أهل الاعتزال فإن قيل العذاب مهما قدر على رعاية
صلاح العباد ثم سلب عليهم أسباب العذاب كان ذلك فيصحا لا يليق بالحكمة قلنا القبيح
ما لا يوافق الغرض حتى قد يكون الشيء قبيحا عند شخص حسنا عند شخص
إذا وافق غرض أحد هما دون الآخر حتى يستقيم قتل الشخص أو يباؤه ويستحسنه
اعداؤه فإن أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري فهو محال إذ لا غرض له فلا يتصور

منه كغيره كما لا يتصور منه فلم اذ لا يمكنه التصرف في ملك الغير وان اريد بالجميع ما لا يوافق
 غرض الغير فلم قلنا ان ذلك عليه محال وهل هذا الا مجرد تشبهه بخلقه ما فرضناه
 من هذه الصفة اهل النار ثم اخلصكم معناه العالم بصفات الاشياء والقادر على
 احكام فعلها على وفق ارادته وهذا من أين يوجب رعاية الاصم وانما الحكيم منا
 من يراعي الاصم نظرا لنفسه ليستقيده في الدنيا شاء وفي الآخرة ثوابا أو بدفعه عن
 نفسه زجاة وآفة ويحس كل ذلك على الله تعالى عز وجل محال (الاصل الثامن) ان
 معرفة الله تعالى وطاعته واجبة يا عباد الله تعالى وشعره لا باعقل خلافا للمعتزلة
 لان العقل ان اوجب الطاعة فاما ان يوجبها لغيره فانه هو محال فان العقل لا يوجب
 بنفسه العبث واما ان يوجبها لنفسه وغمض وذلك لا يخلو واما ان يرجع الى المعبود
 وذلك محال فانه يقتضي عن الاغراض والفوائد بل العكس والايمن والطاعة
 والعصيان في سعة تعالى سبيل واما ان يرجع الى غرض العبد لانه لا غرض له في الحال
 بل تعب به وينصرف عن الشهوات بسببه وليس في المسائل الا التوابع ومن أين يعلم
 ان الله يوجب على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليها مع ان الطاعة والعصية
 في سعة متساويان اذ ليس له لاحدهما ميسل ولا لاحدهما عليه اختصاص وانما
 عرف قسيرا ذلك بالشرع وانما يدل من اخذ هذه اذ من المقايضة بين الخلق والخالق
 حيث يفرق الخلق بين الشكر والكفران لما له من الارباح والاعتزاز والتلذذ باحدهما
 دون الآخر فان قيل فاذا لم يحب النظر والمعرفة الا بالشرع والشرع لا يستقر ما لم ينظر
 المكلف فيه فاذا حال المكلف للنبي ان العقل ليس بواجب على الشرع لا يثبت الا بالنظر
 واست آدم على النظر ادى الى الختام الرسول قلنا هذا ايضا ضاعى قول القائل
 للواقف في موضع من المواضع ان وراءك سباعا ضاريا فان لم ترجع من المكان قلنا
 وان التفت وراءك ونظرت عرفت صدق فيقول الواقف لا يثبت صدق عالم التفت
 وراءك ولا التفت وراءك ولا انظر ما لم يثبت صدق فيدل هذا على حقاقة ذلك القائل
 وتهدفه لاهلاك ولا ضرر فيه على الهادي المرشد فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم
 وراءكم الموت ودونه السباع الضاربة والتهديدان المحرقة ان لم تأخذوا منها حظا لم تحسبوا
 ونعم فون صدق بالاتفاق الى مجزئ عن التفت عرف واحترز ونجا من لم يلتفت
 واصر ذلك وتردى ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم اجمعون وانما على السباع
 المبين فالشرع يعرف بوجود السباع الضاربة بعد الموت والعقل يفيد فهم كلامه
 والاحاطة بما ينقله في المستقبل والطبع يستحث على الحذر من الضرر
 ومعنى كون الشيء واجبا ان في تركه ضررا ومعنى كون الشرع واجبا انه
 يعرف الضرر المتوقع فان العقل لا يهدي الى التهديف للضرر بعد الموت عند اتباع
 الشهوات فهذا معنى الشرع والعقل وتأثيرهما في تقرير الواجب ولولا خوف العقاب

على تركها امر به لم يحسن الوجوه فاستاذل معنى الواجب الا ما يرتبط بتركه ضرر
 في الاخر (الاصل السابع) انه ليس يستقبل بعثة الانبياء خلافا للبراهمة حيث قالوا
 لا فائدة في بعثهم اذ في العقل مندوحة عنهم وهذا لطليل ان العقل لا يهتدى الى الانفصال
 النجاسة في الآخرة كما لا يهتدى الى الادوية القوية كالصحة الجاهلة انطلق الى الانبياء
 كما جئهم الى الاطباء ولم يحسن يعرف صدق الطبيب بالعبرة وصدق النبي بالهجرة
 (الاصل العاشر) ان الله تعالى قد ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للنبيين وانما
 لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين وايدى بالمجذبات الظاهرة والابيات
 الباهرة كالنفاق القبر وتسيح الحصى وانطاق الجمام وما تغير من بين اصابعه من
 الماء ومن آياته الظاهرة التي تفهدها جميع كافة العرب القرآن فانهم مع تميزهم
 بالفساحة والبلاغة تهدفوا السبب ونهيه وقتله ولم يقدر واعلى معارضته بمنزلة اذ لم يكن
 في قدرة البشر الجوع بين جزالة القرآن ونظمه هذا مع ما فيه من اخبار الاقرين مع
 كونه اميا غير محارب للكتب والاباء عن الغيب في امور تحقق صدقه في المستقبل
 كقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلفين رؤسكم ومقصرين وكقوله
 تعالى الم غلبت الروم في ادى الارض وهم من بعد غلبهم سيقلون ووجه دلالة الهجرة
 على صدق الرسول ان كل ما هجرته البشر لم يكن الا فضلا لله تعالى فهما كان مقرونا
 بهتدى النبي صلى الله عليه وسلم نزل منزلة قوله صدقت وذلك مثل القائم بين يدي الملك
 المدعى على رعيته انه رسول الملك اليهم فانه مهما قال الملك ان كنت صدقا فقم من
 سررنا ثلاثا واقعد على خلاف صادق فعل الملك ذلك حصل للناصرين علم ذروى
 بان ذلك نازل منزلة قوله صدقت (الركن الرابع) السموات وتصديقه صلى الله عليه
 وسلم فيما اخبر عنه ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول) الحشر والنشر وقد ورد
 بهما الشرع وهو حق والتصديق به واجب لانه في العقل يمكن ومعناه الاعادة بعد
 الاقناء وذلك مقدور لله تعالى كابداء الانشاء قال الله تعالى قال من يصي للعظام وهي
 رميم قل بحسبى انى انشأها اول مرة فاستدل بالابداء على الاعادة وقال الله تعالى
 ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء فان فهو ممكن كابداء الاول
 (الاصل الثاني) سوال منكر ونكير وقد ورد به الاخبار فيجب التصديق به لانه ممكن
 اذ ليس يستوعب الاعادة الحياة الى الجزاء الذي به فهم الخطاب وذلك ممكن في نفسه
 ولا يدفع ذلك ما شاهد من سكون اجزاء الميت وعدم حملنا السؤال فان السامع
 ساكن بظواهره ومدبر لمن باطنه من الاشلام والذات ما يحس بأثره عند التنبه
 وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده
 ومن حوله لا يسمعون ولا يرونه ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء فاذا لم يتعلق لهم
 السمع والرؤية لم يدركوه (الاصل الثالث) عذاب القبر وقد ورد به الشرع قال الله تعالى

الشارح يرضون عليها خذوا وحسبوا يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب
 واشهر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن السلف الصالحين الاستعانة من عذاب
 القبر وهو ممكن فيجب التصديق به ولا يمنع من التصديق به تحريف اجزاء الميت في بطون
 السباع وحواصل الطيور فمن المذلة لآل العذاب من الحيوان اجزاء مخصوصة يقدور
 الله تعالى على اعادة الادراك اليها (الاصل الرابع) الصراط وهو جسر معدود على متن
 النار اذ من الشعر واحد من السيف قال الله تعالى فاخذوهم الى صراط اعظم
 وقفوههم انهم مسؤولون وهذا يمكن فيجب التصديق به فان الشارح على أن يطير الطير
 في الهواء فاخذ على أن يسير الانسان على الصراط (الاصل الخامس) الميزان حق قال
 الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال الله تعالى نحن نخلق موازينه
 ووجهه أن الله تعالى يصدق في محاسب الاعمال وزنا بحسب درجات الاعمال عند
 الله فتصير مقادير اعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب
 أو الفضل في العفو وتضعف الثواب (الاصل السادس) أن الجنة والنار مخلوقتان
 قال الله تعالى وساروهن الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت
 لمتعقي قوله أعدت دليل على انها مخلوقة فيجب ابرافه على الظاهر اذ لا استحالة
 فيه ولا يشال لا فائدة في خلقه ما قبل يوم الجزاء لان الله تعالى لا يشل عما يفضل
 وهم يستلون (الاصل السابع) أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أبو بكر ثم عثمان ثم علي رضوان الله عليهم أجمعين ولم يكن نصر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم على امام أصلا اذ لو كان لكان أول باطنهور من نسبه آحاد
 الولايات والامراء على الجنود في البلاد ولم يصف ذلك فكيف في هذا وإن ظهر فكيف
 اندرس حتى لم ينقل اليها نظم يكن أبو بكر رضى الله عنه اماما بالا اختيار والبيعة
 واما تقرير النص على غير نسبة للعبادة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وخروفا لاجماع وذلك مما لم يستقر على اختراعه الا زوافض واعتقاد أهل
 السنة تركية العبادة والتناء عليهم كما أنى الله تعالى ورسوله عليهم وما جرى بين
 معاوية وعلى كان منبها على الاجتهاد ولا منازعة من معاوية في الامامة اذ ظن على
 رضى الله تعالى عنه ان تسليم قتله عثمان مع كثرة مشايخهم وختلافهم بالصكر
 يؤدى الى اضطراب أمر الامامة فبدأ بها رأى التأخير امره يوطن معاوية
 ان تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالاعتنة وتعرض السماء للسفل
 وقد قال أفاضل العلماء كحل مجتهد مصيب وقال فائون المصيب واحد ولم يذهب
 الى قسطة على رضى الله تعالى عنه ذو قصيل أصلا (الاصل الثامن) أن فضل العبادة
 على قدر تزيهم في الخلافة اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطلع
 عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد في التناء عليهم أجمعين اخبار

وأما بدله فطابق الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحى والتفريق لبقرائن الاحوال
 قولا ففهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ مسكان لا يأخذهم في الله لومة لائم
 ولا يصرفهم عن الحق صارف (الاصل التاسع) أن شرائط الامامة بعد الاسلام
 والتكليف خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاية ونسب قریش لقوله صلى الله عليه
 وسلم الا نفع من قریش واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات قال امام من لم يعتقد
 في البيعة من أكثر الخلق والمخالفة لا كبرياغ يجب بدته الى الانقاد للحق (الاصل
 العاشر) أنه لو تم وجود الورع والعلم فمن تصدى للامامة وكان في صرفة ائمة
 فتنة لا تطاق حكمانا بانقاد امامته لا يمين أن لمحرك فتنة بالاستيلاء على ما يليق المسلمون
 فيه من الضرر يزيد على ما خوتهم من نقصان هذه الشروط التي انبثت لهذه المصلحة
 فلا يتم أصل المصلحة شغابا بها كالذي بين قصر او يهدم مصر او يبن أن يحكم بخلاف
 البلاد عن الامام وبفساد الاقضية وذلك محال ونحن نقضى بنقض قضاء أهل البنى
 في بلادهم ليس حاجتهم فكيف لا تقضى بعصا الامامة عند الحاجة والضرورة فهذه
 الاركان الاربعه الحوا به لا اصول الاربعين هي قواعد العقائد فمن اعتقدها كان
 موافقا لاهل السنة ومباينا لمرط البدعة والله تعالى يستدنا بتوقيفه ويهدينا الى
 الحق ويثبت به جمعه جوده والسلام

رسالة في كلمة التوحيد لمولانا عبد الرحمن الجاهي قدس سره السامى وقد استقلنا
 منها الديباجة تقريبا للسواد وتعبلا على ما هو المقصود والمراد
 اعلم أن لاله الا الله كلمة توحيد اجلها ما تنطق المسلمون ولكن اختلفوا في تعقيبها على
 ما تقتضيه الشواهد النورية قيل ان لاله مبتدأ فلا بد منه خبر والا الله مبتدأ ثان
 بدل من اسم لاهل ولا يجوز أن يكون بدلا من لفظه لانه لو أبدل من اللفظ لزم من
 نفسه نفي المستثنى اذا العامل في المبدل والمبدل منه في حكم المساقطة كما تقر في النحو
 فاذا احتاج كلاهما الى تقدير الخبر وعلى ككل تقدير لم يقدم معنى التوحيد فظاهرا
 بحسب التركيب لان الغرض من التوحيد نفي الامكان عما سوى الله تعالى من
 الالهة واثبات وجوده تعالى بالوحدانية فلو قدر فيها ما يمكن بأن يكون التقدير
 لاله يمكن الا الله يمكن لم يثبت به وجوده تعالى وهو ظاهر البطالان ولو قدر فيها ما موجود
 كما ذهب اليه بعض المحققين لم يلزم منه نفي الامكان عما سوى الله تعالى من الالهة
 لانه لا يلزم من نفي وجود الاله نفي امكانه فان نفي الوجود لا يستلزم نفي الامكان
 كما لا يخفى وسيجيء تحقيقه وان قدر في الاول الامكان وفي الثاني الوجود لتكون
 التقدير لاله يمكن الا الله موجود لم يصح الاستثناء منه لان الاستثناء يجب أن يكون
 من عين الحكم الذي جرى في المستثنى منه كما اذا قلت ما عني أحد الا يزيد
 فقد استثنيت زيد من عين حكم المستثنى الذي هو علم الجيلية والمستثنى منه هو أحد

فكذلك قلت ما جاءني أحد الا جاءني زيد فلا يصح أن تقول ما جاءني أحد الا جاء زيد
 فهذا يظهر أنه لا حاجة الى ملاحظة التقدير في الثاني بل يكفي في الاول فليأتنا
 وما قبل يمكن أن يقدر ممكن موجود معاني كالمساجيب تعدد الخبر اذا كان المراد
 بالامكان الامكان العام كما لا يصح أيضا لان تعدد الخبر فيما اذا كان في تعدد ابراه
 فائدة أخرى مترتبة فيه غير ما في الاول وهذا ليس كذلك لان المستثنى يجب أن يكون
 مناسبا للمستثنى منه في ابراء الحكم لما مر آتينا في تعدد الخبر انما أن يكون
 الاستثناء من الامكان أو الوجود أو كما سماه الاولان في ما عذوران كما سبق من لزوم
 فسادهما والثالث ليس بصحيح لان الكلام ههنا اذا وجد الخبر الواحد يتم به ويستغنى
 عن الآخر فينبغي أحد الخبرين لقوا قال بعضهم وهو صاحب الكشاف ان لا اله
 الا الله أصله الله المليكون الله مبتدأ والخبره فتقدم الخبر وقيل الله الله لان تقديم
 ما حقه التأخير يشهد بالحصر ولما لم يكن تقديمه متحصرا في قاعدة حصر المعنى الواحد
 بل يستفاد منه معنى آخر مثل التبيين والتشويق والتماؤل وغير ذلك ادخل فيه كلمة
 لا والالتين هما آلتا الحصر لأن خص به وقيل لا اله الا الله ورد بعض المحققين هذا
 القول بقوله لا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لانه كان
 المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لاني مفارقة الله تعالى عن كل اله
 تأمل ثم كلامه وجه التأمل أنه اذا نفي مفارقة الله تعالى عن كل اله فكأنه نفي لكل
 من الآلهة أنه الله ضرورة وقوع الاستثناء موقع الخبر فإما أن يكون الآلهة
 وفساده ظاهر ويمكن أن يجاب عنه بوجهين الاول أنه معارض لان المقصود
 من مساق الحديث في اثبات كمال التوحيد هو نفي الوجود والامكان عما سوى الله
 تعالى من الآلهة وذلك على ما ذهب اليه ذلك المحقق ليس كذلك فانه نفي الوجود
 منها وينفي الامكان على حاله فماذا في عليه أنه مما يشهد بتوحيد اكمل لان تقدير
 الوجود وان كان محصورا خطأ المشركين في ادعائه لكنه لم يرتفع خطر ان الخطأ
 وخطباه عن المستشرقين هذا المعنى والسامع له قوله كان المعنى على نفي الوجود
 عن الآلهة سوى الله تعالى قلنا لانسلم أن نفي الوجود كاف في هذا المعنى بل المعنى
 ههنا عند ادعاء التوحيد المستفاد منه انما هو كون نفي الوجود عن الآلهة
 سوى الله تعالى ونفي امكانها معا واثبات وجوده تعالى لا على نفي وجودها فقط
 مع بقاء الامكان الثاني لانسلم أن الاستثناء ههنا وقع موقع التبرحق يلزم ذلك
 المحدث بل هو بهذا التعليل مبتدأ حقيقة بتقديم فان تقديره على النظر في الاصل غير
 الله تعالى ليس باله ليكون غير الله مبتدأ وليس بالخبره ومعناه أي غير الله ليس
 معبودا بالحق فقد تم معنى الالهية الذي هو المعبودية بالحق مقصورا
 على الله تعالى ولا يتجاوز منه الى غيره تحقيقا ولولنا أنه بعد التعليل ودخول

أداة النفي والاستثناء يبقى على قاعدته الأصلية ولكن لا نسلم أنه يلزم منه نفي مغايرة
الله تعالى عن كل الله لان الاستثناء المفرغ يتوجه الى مقدر هو مستثنى منه عام
بناسب المستثنى في جنسه فإذا يمكن أن يكون التقدير لا يستحق العبودية بالحق
أحد الا الله أي الا الفرد الموجود الذي هو خالق العالم على ان المراد من الاله مفهومه
الذي هو المعبود بالحق ومن اقه الفرد الموجود منه وليس ثم يلاحظ المقدور الذي وقع
الاستثناء موقعه بحسب الظاهر ولا شك أننا اذا قلنا لا يستحق العبودية لله بالحق
أحد الا الله بتقدير احد نظر الى الاصل والحقيقة فكأننا قلنا لا يستحق العبودية والامكان
عن كل المسمى الله تعالى بهذا الاستحقاق وقصرناه على ذاته تعالى بحيث لم يتجاوز
عنه الى غيره قطعاً فعنه ليس لمشرى لاني الوجود ولا في الامكان أحد في استحقاق
صفة العبودية بالحق قطعاً لكونه موجوداً متصفاً بصفة البطلان كما لا يخفى من كون
كثرة المعبودات الباطلة في الوجود لا يضر في المقصود فان قيل القرض ان المتنازع
فيه في هذه الكلمة انما وقع في الوجود لان المشرى في اعتقادهم ان الالهة المتعددة
المتصفة بالمعبودية كثيرة كائنه في الوجود لانه يمكن ان يوجد قدرته هذا الخطا عليهم
يجب أن يقدر بالوجود دون الامكان واذا لم يقدر بشئ منهم لم يعلم أن الاستثناء من
الوجود والامكان أو شئ آخر وهذا ينافي التوحيد لان التوحيد هو بيان وجوده
تعالى بالوحدانية ونفي غيره قلنا هذا القول وان كان صحيحاً لرد الخطا ادعاء
لكن الكلام في أصل ما يقتضي التركيب فاذا قلنا لا الله موجود الا الله لرد انهم
لا يمكن أن يحتج في قلب السامع حينما اقتضى أصل التركيب مع قطع النظر عن ذلك
العرض سواء من التوزع على امكان وجوده بأنه اذ لم يكن موجوداً فهل يمكن
ان يصير موجوداً من بعد أم لا فهذه السابعة من توزيع القلب والخيال ان تورث
الاحتمال على ضرورة وجوده بحسب الامكان وهو شافي التوحيد بخلاف
ما اذا لم يكن المقدر ملحوظاً ظاهراً كما فيما نحن بصدده فانه حينئذ ليس منافياً للتوحيد
ولم يولد منه ذلك الاحتمال المذكور أصلاً لان الله محتص بالمعبود بالحق لانه علم
للشرد الموجود الذي يعبد بالحق تعالى وتقدس والجميع المعبود بحق فاذا قلنا لا الله
الا الله مع قطع النظر عن ملاحظة التقدير فكأننا اردنا أنه لا يستحق للمعبودية
أحد لاني الوجود ولا في الامكان الا الفرد الذي هو خالق العالم فوجود الالهة مع
ذلك الاستحقاق في حكم العدم كما اذا قلنا لن زعم أن في الدار زيداً وعمراً وغيرهما
ما في الدار الا زيد يعني ما في الدار أحد الا زيداً اذ لم يكن غيره فعنه أن تلك الصفة
أي الكينونة في الدار ليس الا تلك الموجود فكيف يصح أن يكون لغيره وكون غيره
موجوداً خارجاً عنها لا ينافي عدم اتصافه بهذه الصفة فلا حاجة عند ملاحظة
هذا المعنى الى التقدير واذا عرفت ذلك فاعلم أن هذه الكلمة انما تعيد التوحيد اذا كان

الجمع في المعبود بحق واقفه علم للفرد الموجود منه كما تحرق فاته لو لم يكن مستكذبا بل
 يكون الله سبحانه المقهور المعبود بالحق والواجب لذاته لا على الفرد الموجود منه كما زعم
 بعضهم بل أقاد التوحيد لان المقهور من حيث هو مفهوم كلي والكلى قصر لقصور
 ليس ما نعلم من وقوع الشبهة فيحصل الكثرة ويلزم التصادم أيضا لو كان كذلك فالمراد
 بالاله في هذه الكلمة اما المعبود بالحق أو مطلق المعبود فمن الاول يلزم استثناء الشيء
 من نفسه لانه اذا كان اسما للمقهور المعبود بالحق لم يوجد الفرق بينهما أي بين الله وبين
 الاله في الكلية بحسب المقهور فاذا استغنى منه فقد استغنى من نفسه ومن الثاني يلزم
 الكذب بكثرة المعبودات الباطلة فيجب أن يكون الجمع في المعبود بحق واقفه علما
 للفرد الموجود منه هذا ما أردت تيقنه واستخرجت من قرينة تدقيقه تحت الرسالة
 المنسوبة الى المولى الجاهلي رحمه الله (ثم الاسم) الجليل بعد النبال ووقف عليه تعيين
 السكون وان وصل بشئ آخر مثل وحده لا شريك له نفسه وجهان الرفع وهو الارجح لان
 السماع والاكثر الرفع والنصب مرجوح ولم يأت في القرآن خبر الرفع في صورة الرفع
 اما بدلا وخبر الاول هو المشهور الجاهلي على السنة المعتبرين وصلاحيه الخاول محل
 الاول ليس بشرط عند المحققين ثم الاول أن يكون البدل من الخبر المستتر في الخبر
 المقدر الرابع الى اسم لانه أقرب ولانه داع الى الاتباع باعتبار المحل نحو لا احد فيها
 الا يزيد مع امكان الاتباع باعتبار لفظه نحو ما قام أحد الازيد والثاني قد قال به جماعة
 قال ناظر الجيش وظهر لي انه أرجح من القول باليدلية ولا خلاف يعلم في نحو ما زيد
 الا قام ان قام خبر عن زيد ولا شك ان زيد افاعل في قوله ما قام الا زيد مع انه مستغنى
 من متدر في المعنى أي ما قام أحد الازيد فلا منافاة بين كون الاسم فيما بعد الاخبار
 عن اسم قبله وبين كونه مستغنى من مقدّمه اذ جعله خبرا منظورا فيه الى جانب اللفظ
 وجعله مستغنى منظورا فيه الى جانب المعنى من تعريفات أبي لبناء الصنعيني عند
 لا اله الا الله (قال القاضي عضد في شرح مختصر ابن الحاجب) كلمة الشهادة غير نامة
 في التوحيد بالنظر الى المعنى التقوي لان التقدير لا يتناول أحد الامرين فلا يتم به
 وانما تعد نامة في اداء معنى التوحيد لانها قد صارت علما ليه في الشرع من الخطاب

المذكور

في ادراك النفوس السماوية وما يتعلق بذلك من الجانب والاسرار وخفنة تدم وكيفية
 القرائات والادوار

قد علمت ان الاجرام السماوية نفوسا فاطقة مجردة عن المادة محركة لها من مبدأ
 عقلي فلها الايجال شعور بحركاتها الصادرة عنها ولو ازم تلك الحركات الحاصلة عنها
 في عالم الاجرام ولها معلوم يختلف قهاس عالم المجرزات والامور القصر المادية وبما تحتها
 من الامور السفلية وبرهان ذلك ان كل واحدة من هذه جملة منامات وحد في اندازات

أما السالك المحقق فقد جرت من نفسه في البقطة والنوم وأما غيرهم من الكافة
 فيحصل لهم الاذارات بالمغيبات من المتاعيات التي يرونها من أنفسهم أو من غيرهم
 وكما هم يعترفون بأن هذا الاذارات بالمغيبات الماضية والمستقبلية إنما تحصل
 لهم من ذات مدرك مستقلة على جميع الحوادث والأحوال الماضية والمستقبلية
 وهو المقيس لنفسه من الاطلاع على المغيبات بقطة ونوما فان المقيس لنفسه
 العلوم والمعارف والاذارات بالمغيبات كيف يمكن أن يكون بأهلها
 فالحق أن معلنا العلوم في النوم أو مستدرا بالمغيبات له طين الاطلاع والسالك
 القوي وهو الذي حصل له ملكة الاشارات النورية والاشعارات القيسية
 لا يفتقر في حصول ذلك الى قوسط شيء بل يعلم بالمنشاهدة أن الملقى للمغيبات
 ذواته وان له مظاهر مستقلة مختلفة يظهر فيها بصيب استعداد
 ذلك الذي يظهر وان كان قابلا لتناوبه مظهران ويشاهد هذا الشخص المستعد
 لهذا الانعام من الجباب والفسايب ما لا يفتقر معه الى برهان وأمان هو دون
 هؤلاء في المرتبة فله أن ينظر في أحوال المتاعيات وما يحصل فيها من الاذارات
 بالامور المخفية وذلك ليس الاقله شواغل النفس في تلك الحال التي يقع فيها الاطلاع
 وأنت تعلم أن حصول هذا الاطلاع ليس من تصرف فكروى والالكان الانسان
 في حال البقطة أقدر على الفكرة من حال النوم مع أنه لا يتيسر له ذلك الا في حال النوم
 فذلك الاطلاع ليس له سبب الاتصال النفس بالامور التي عندها الاذارات
 بالمغيبات الماضية والمستقبلية والكائنات المتعلقة بالازمنة وذلك انما يكون لنفسه
 الفلكية الدالة بجميع الحوادث والوقائع الحاصلة في حيز زمان بسبب الحركات
 الفلكية ولما كانت عالمة بحركاتهم ولوازم حركاتهم وكان كل ما يحدث في عالمنا هذا فهو
 من آثار الحركات وبسبب أن يكون لها على جميع الكائنات الزمانية اطلاع واذا عرفت
 أن النفس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الواقعة في الماضي والمستقبل والحال
 وكانت الحوادث في الماضي والمستقبل غير متناهية فلا يحلوما أن تكون علومها
 غير متناهية مترتبة الحوادث غير متناهية في أزمنة غير متناهية مترتبة يقع شيء منها
 بهدشي فتكون تلك الامور الغير المتناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة بحسب
 ترتيب الازمنة الغير المتناهية وأما أن تكون علومها متناهية بحيث تنتهي الى
 جهل وأما أن تكون لها علوم كلية هي ضوابط وقوانين بجميع الحوادث والكائنات
 واجبة التسكرار الى غير النهاية والقسمان الاولان باطلان فتعين القسم الثالث أما
 بطلان القسم الاول وهو أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بحسب ترتيب الازمنة
 لسلك زمان مقتضاه قتيبن للثمن وجود ثلاثة أما أولا فانه يلزم أن تكون العلوم
 بالحوادث الغير المتناهية التي لا تجمعه في الوجود مترتبة في النفوس المدركة لها فيحصل

منها سلسلة غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة فان الزمان الثاني كالأول بعد الابد
 الزمان الاول فذلك العلم بالزمان الثاني لا يكون الا بعد العلم بالزمان الاول واذا كانت
 العلوم المترتبة بترتيب الازمنة غير متناهية فترزم وجود السلسلة المترتبة القبر المتناهية
 وقد عرفت امتناع وجود أمثال هذه السلاسل وأما ثانياً فإعلان علمها بالحوادث
 الغير المتناهية المترتبة التي تقع في المستقبل إما أن يكون كل واحد منها لا بد وأن يقع
 في زمان ما أو يكون فيها ما لا يقع فيه أبداً والاول باطل فان كل واحد منها لا بد وأن
 يقع في زمان فأي زمان بالضرورة يقع فيه السلسلة فيلزم تناسل السلسلة المتروكة
 غير متناهية وذلك محال وان كان في تلك الحوادث المستقبلية المتروكة غير متناهية
 ما لا يقع أصلاً فليس من الممكنات المتروكة أنها تكون في الزمان المستقبل وقد
 فرضنا أنها تكون فيه هذا محال وأما ثالثاً فإنه لو كان لها علوم غير متناهية
 بحوادث غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة فعلومها اذا كانت بالماضي كعلومها
 بالمستقبل ثم الحوادث المستقبلية لا بد وأن تصير ماضية وهي غير متناهية فإذا كانت
 عندنا علوم غير متناهية بحوادث غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة فتكون فيها
 صور الحوادث الماضية القبر المتناهية مجمعة في أساطينها وليست الادوار والاكواد
 الماضية الغير المتناهية والقرون الخالصة معاً بل هي مترتبة فاذا فرضنا النفوس
 الفلكية محبطة بالسلك على سبيل التفسير وبعد بالضرورة تناسلها وقد فرضت غير
 متناهية هذا خلف فبطل أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة
 وأما بيان بطلان القسم الثاني وهو أن يكون عندها علوم متناهية تنسب الى جهل
 فهو محال أيضاً اذ لو صح ذلك لوجب أن تنقسم علومها في الادوار الغير المتناهية
 فما كان يصح بعد ذلك انما فرضي ولا يصح تغيير مقام ينطق بالزمان المستقبل بعد
 ذلك لأن الملقى للأمور الغيبية المطلع عليها قد صار جاهلاً وذلك باطل بالضرورة صحة
 المناطات الانذاران الغيبية فان قال قائل بأن ما لم يعلمها متناهية الا أنها تنقسم
 العلم عما فوقها فبقية الكلام المذكور الى ذلك الغير الذي يفيد هذا ذلك العلم وان قال
 بأنه كلما انقضت علوم مخلق فيها علوم أخرى فهو دال على عدم أيضاً الى ذلك الخالق
 في أنفسها تلك العلوم وهو المخرج لها من القوة الى الفعل ان كان هو أنفسها فان قيل
 لا يجوز أن يخرج نفسه من القوة الى الفعل في تلك العلوم وان كان المخرج لها هو غيرها
 عاد الكلام السابق بعينه اليه واذا بطل القسم الاول انقسم القسم الثالث
 وهو أن تكون الحوادث لها ضوابط كلية واجبة التكرار ومعناه أن الامور الالائية
 في كل دور من الادوار المستقبلية تعود الى شبيه ما كان في الدور الاول الذي قبله لا
 المدوم الذي كان في الدور الاول بعينه يعلم ذلك قد علمت أن إعادة المدوم بعينه
 محال بل يعاد شبيهه فيكون عند النفوس العلية والمبادئ العالية أحكام لحوادث

مضبوطة معينة يقع عليها في كل دور تام وهو مبلغ من الالوف الجمة مضبوطة يوم ما بعد
يوم وشهر اية شهر وستة مئة سنة والفاصل الذي يقطع ذلك الدور ثم يعود الحركات
بعد عبور تلك الفترة الى شعبة ما كانت في الدور الاول وهكذا يضي دور بعد دور الى
خبر النهاية في تلك ولا يكون مضبوطة عند المبادئ العلمية الا هذه الضوابط الواجبة
في كل دور لم يتكرر مضطاهات في العالم فان الغير المتناهي لا يمكن أن يضي تكرره
واستثناءه لا في الماضي ولا في المستقبل فوصولها الى كل نقطة وادراك ما يلزم
من ذلك عندها كاستثناء شريطان كلية فكلما كان كذا كان كذا وهذه المسئلة
من الاسرار المستقلة على كثير من اللطائف والمعارف ويمكن أن تسفح منها فروعا
كثيرة ومسائل متعددة لا يبقى أن يساحبها الا الى اطلها وجميع حكماء أهل الهند
والصين وفارس وبابل والروم ومصر وغيرهم من أفاضل أهل الملل والتعل فالتون
يتكرار الضوابط والادوار على الوجه الذي ذكرناه لا يهتمقون في ذلك وهذا هو تناسخ
الادوار والاكوار فان حركات الافلاك كانت دورية فلا بد من وصول رأس البركار
الى ما بدأ منه فإذا ارد دورة ثانية على النقط الاول فانه لا بد وان يقصد ما اغاده الدور
الاول اذ لا اختلاف بين الدور والدور وليتصور اختلاف بين الاثنين فان المؤثرات
عادت الى مبادئها والصورم والافلاك عادت على المركز الاول وما اختلفت ابعادها
وانصاالاتهم وانظر اتم ما مناسباتها بوجه من الوجوه فهذا يظهر أن كل كائن فاسد
وكل فاسد كائن فلا يبق من المركبات من المواليد الثلاثة شيء دائما اذ لو بقي شيء منها لزم
أن لا يعود في كل دور مثله والادوار غير متناهية في التكرار فتصير أعداد من تلك
الانواع من الاجسام باقية مع كونها غير متناهية وذلك محال فانك قد عرفت
تناسخ الابعاد ثم لا تبقى بها الماداة والاجسام الغير المتناهية واختلف حكماء أهل
الاطاليين والامم والارصاد في مقدار الدور الذي يعود كل ما فيه من دقيق وجليل
الى الدور الاخر الذي بعده فقال قوم من حكماء بابل ان الدور التام تسعون اربعون
ألف سنة وجمعوا المذبر للعالم في كل سبعة آلاف سنة كوكبان الكواكب السيارة
فالمذبر للعالم في أول الدور سبعة آلاف سنة فحل وفي زمان تدبيره يخلق الله تعالى
بواسطة الحركات الفلسفية المبادئ العقلية آدم الاول وهو أبو البشر من الطين وكذا
زوجته وزعمون أن في أول دور فحل يستولى البرد واليبس الذي في طبيعته على
العالم حتى لا يبقى شيء من الحيوان والنبات لشدة البرد والجود وكثرة الثلج حتى
ان الحياوة تنقث وتفسد كالرمل وتشتق الارض فتصير أغوارا بعيدة فاذا دكت
الجليد والطحنت الحياوة فصارت رملا وانساب ذلك الرمل في شقوق ذات الارض
استوت حينئذ جميع الارض وصارت بسيطا واحدا وذلك في مائة سنة من الاف
الاولى ثم تولدت الفيوم الكثيرة المتراكمة من البحارات المتكاثفة وارتفعت وصلحت

طبقات ولبدها البرد ولجهد الغيم في الحق بعد احاطته بجميع الارض حيث تكثر غلة
الارض وضوء الشمس والكواكب من فوقها يستخفها فاذا سارت سنة الشمس
سنة ابتدأت تلك الغيوم بالتصل وكثرت الامطار والسيول العظيمة الدائمة مع شدة
البرد الى أن تتم الالف سنة الاولى من دور زحل بانفراده فاذا دخلت الالف الثانية
التي لا زحل بمشاركتها المستقرى سكن المطر وتبقى الارض في هذه الالف الثانية
ميتة مغلقة وفي الالف الثالثة التي بمشاركتها الريح تتولد على وجه الارض
الحشرات كالحيات والعقارب والوزغ وأنواع البق والديدان وما أشبهها من الدبيب
الذي يحيا بالتسمم لهبوبها في هذه الالف واذا امتلأت الارض بالحشرات أكل
بعضها بعضا حتى لا يبقى منها شيء ثم اذا دخلت الالف الرابعة التي بمشاركتها الشمس
تصل باق تلك الغيوم ويصعد البرد في كل يوم لشدة الحر ثم يقع شعاع الشمس على
الارض فيبيض وجه الارض وتغير النهار من الليل وتنعش الارض وتتولد
الحيوانات العظيمة من تلك الغمة وتولد مثل الفأر والسنور واليربوع وما أشبهها وفي آخر
هذه الالف تتولد أنواع السباع والحشرات والخيل والجرم وما رذوات الطائر والنفث
وفي هذه الالف تجف الارض وتبع المياه وتظهر الانهار جارية على وجه الارض
ويتسدى النبات في الظهور وفي هذه الالف أيضا وكلما ظهرت من غمته ثم تدخل
الالف الخامسة التي بمشاركتها الزهرة فتحي الامطار المغيرة الالف السادسة
وتهب الرياح الباردة وتنبئ الاشجار النافعة ذوات الفواكه الحسنة والروائح الطيبة
والطعوم اللذة والالوان المستحبة والرياحين المنفوعة وتتولد فيها الحيوانات النافعة
كالجمال والحيوانات والبقر والغنم وما أشبهها وتتكون أنواع الطيور في المائة الأخيرة
من هذه الالف وتبقى الارض بالاشجار المشتبكة ثم تدخل الالف السادسة التي
بمشاركتها عطارد فيكثر هبوب الرياح وتكون الحبوب النافعة كالقمح والذرة
والذرة والحبس والعدس وما أشبهها ثم ان الشجر الكبري زحل والحكيم المهتمدين
الطبيب عطارد يتدنان فيكون الانسان بعد أن يمضي سبعون سنة من هذه الالف
وحكامه بابل يذكرون في تكونه طريقين الاول السافل وهو الملهور وهو الذي تكونوا
منه والطريق الثاني الطويل وهو التولد فتقول في حقيقته ان أصل جميع ما يتكون
على وجه الارض من سائر المركبات انما هو الماء وحرارة الشمس بمعاونة أشعة باقي
الكواكب والماء الذي يتكون منه الانسان الطيف المياه وأعذبها وأصفها فاذا
مضى من هذا الالف قريب من سبعين سنة واشتدت غلبة زحل وعطارد وباقي
المبادئ في تكون الانسان انفع من أعدل الاقاليم والنواحي بخلاف الطيف من مثل
قائمة بدروية زحل وعطارد هما بالطيف انهم ينزل الى الارض معتدلة وفات الشمس
حيث في البرج الذي هو على صورة الانسان وهو برج الدلو ولكن عطارد في اثنين

وعشر من درجة منه وكان الدلو يراجاهوا ويساحرون به زحل ومثلثة عطارد وزحل
 في أول برج الجسدي ينزل إلى المشتري فطر تسديس وكان الطالع برج الجوزاء والقمر
 مقارن لعطارد في الدلو فإذا نزل ذلك المطر بعد العقادة معها على أرض معتدلة
 نسية التربة مصححة سليمة من جميع الطعوم المتخالفة للعدوكة وصككت تلك التربة
 شديدة البياض متخلطة المسام خرق السيل بقوته موضعها كالبرق الصغيرة غير
 العميقة قد دخل فيها ماء ذلك المطر وتخلل باجراؤه تزلها واستنقع فيها ذلك الماء النازل
 اللطيف وامتزج بغيرها امتزاجا معتدلا ثم يحصى بحرارة باطن الأرض باعتدال فيرتقي
 ذلك الماء عند لطيفه بالصفوينة وصيرورته بخارا إلى الطبقة الباردة فيسكنها بذلك
 القدر من البرد فينحد إلى ذلك الموضع من البرد الذي صعد منه ولا يزال ذلك دأبه
 في الصعود عند اللطف والنزول عند الكثافة إلى أن تزول عنه أكثر ما يتنه ويشتد
 لطفه بالصفوينة والحركة في الصعود والنزول حتى يرد هياكل طول الزمان
 بسخوته البينة وطبا سببها لا تهاذلت الشمس إلى برج الجوزاء ومجن الجو وظاهر
 الأرض جف ذلك الدهن وابتدأ يعقد بصفوينة باطن الأرض وظاهرها ولما كانت
 تلك الأرض متخلطة المسام لا جرم تنفذ فيها النسيم إلى ذلك الدهن فتفقه ففما لبنا
 وكانت حرارة ظاهرا الأرض تزيد كل يوم وهي عاملة في ذلك الدهن إلى أن يعقد
 ويقوى ويصلب شيئا يسيرا فحينئذ يشتد في التصوير بسبب الجو والبرد العاملين
 في تلك الرطوبة البليسة ثم النسيم الواصل إليه لم يكن يصل إليه من جهة المباشرة
 والمتخالطة بل كان يصل إليه من جهة حجاب لطيف فلما بلغ الحال في هذه المادة
 الدهنية إلى هذا الحد صور الباري تعالى والمبادئ العقلية صورة الإنسان وقامت
 في تلك البرة الهيئة المذكورة وتولى كل واحد من الكواكب جزءا من جسده
 في حال التصوير وأحدث فيه شيئا وكان المتولى لنفس الصورة الإنسانية عطارد
 بمشاركته زحل والقمر وكان هذا الشخص عند كمال صورته فاعدا على أليته وذقنه
 على ركبتيه قد ضم ذراعيه إلى ما يليه ما من جسمه وضم ساقيه كذلك وهو مجتمع على
 هذه الهيئة فلما كسب جميع أعضائه وتم تحاطيط بدنه نفخ فيه الروح الذي يحياه
 البدن من القمر بنفس من مغفريه وشم النسيم الحار المعتدل فأنبسط بدنه وقصر في
 الروح وعلت أفعالها في ذلك الجسد وأعطت كل عضو ما يليق به فقام حينئذ قائما
 عريانا غليظا وينفس ورجلاه تحت ذنب بقية ذلك الدهن القاضل عن جسده بالطبع
 لما شاكلته والمناسبة التي بينهما ثم إنه لما أعطى وتنفس حصل له كسل فوقع وصار يتمرخ
 في ذلك الدهن الباقى وبدنه يجتذب تلك الرطوبات الدهنية التي هي غشاء بدنه إلى
 تسعة أشهر ووصل الثبر الأعظم إلى أول العقرب فقوى حينئذ ذلك الإنسان واتعش
 وفتح فمه لطلب الغذاء فقام عشي بعد انعام أربع سنين لطلب ما يتغذى به وكانت العناية

الازلية قد هيات له ما يصلحه ويحتاج اليه من الماء كل فوج قد عرس له من شجر من شجر
التين والعنب فجعل يأكل ما بالغ ونضج منه حتى شبع ولم يرزل التمر يحفظه ويحوطه
الى أربع سنين وكان أكله التين والعنب في آخر الاربع سنين وهو أول أكل أكله بضمه
وبعد ذلك شرع في أكل الفواكه غير التين والعنب وغيرهما من المحبوب فهذا كيفية
التسكوت الطويل وهو مناسب لتكون النسل فالرحم كالبثور واقتضاؤه للدهن
بالماء كما تشداه الجنين بالدم وحرارة الارض كحرارة بطن المرأة وتكون التي من
بشرة تلك الرطوبة الدخيلة كتكون الذكر اذا انه غاب على تلك المادة الباقية العود
والرطوبة وكان أيضا زمان تسكوتها هو زمان برد الهواء وازدياد رطوبته وهذا
الانسان المتولد على هذه الصفة هو آدم الاول أبو البشر الذي خلقه الله تعالى من
الطين وتسمى التي حواء وعند هؤلاء أن لكل واحد من هذه الكواكب السبابة
السبعة تدبير لهذا العالم فقد ارمدة تدبير كل واحد منها لـ سبعة آلاف سنة ألف
بألف اربعة مائة وستة آلاف أخرى بمساركة الستة الكواكب الاخرى كل ألف بمساركة
كوكب واحد وفي أول كل تدبير كل كوكب يحيى آدم رحمة ذلك الكوكب رسولاً
الى كافة الخلق وفي المساور والمعارف والاعمال الهيئية الفارقة للعادة وتكون
هؤلاء بالتولد والناسل غير آدم المتسكون في دور رجل بالتولد المذكور وقد ضاعت
نواحي هؤلاء المسكين بآدم وعلومهم وما كانوا عليه من الحال بعد زمانهم وطول
المدة التي بيننا وبينهم وكثرة وقوع الحوادث العامة المفسدة لا كثر الخلق وأفاضلهم
وبقي الباقي من الازدال منهم كالباقي لا يشعرون شيئاً وثقأ ثمر الكتب والاقلام
ولم تعرف من أسمائهم على ما وجدنا في الكتب الا آدم الذي كان في أول دور الشمس
فان اسمه قد وثقأ وروايت كتابها باسمه بأسرار النيرين وقد ظهر بعده في هذا الدور
لذي للشمس بعد حضي القمر أو ثلاثة آلاف سنة رجل يسمى بنو نانو وسميه أهل زمانه
بسيد البشر وكان من أفاضل خلق الله تعالى علما وعلا ورايت كتابها باسمه بأسرار
النيرين أيضا يذكر فيه أنه عمل دعوة النور ثم ترقى حتى دعا النيرين الا عظم فكت اثنين
وأربعين يوما بلباسها واجها الشعر يدعو ويتضرع ليوافق عليه الليل والنهار من
غير فتور وهو مع ذلك لم ينق في هذه المدة طعاما ولا شرابا ولا نوم ولا راحة ولا قصد
في هذه المدة بل كان قائما من وجها اليه بالتمسار والى باقي الكواكب في الليل فلما كان
بعد تمام هذه المدة وكان في صبيحة يوم الاحد حين طلع هذا النير بالاجرة والعظمة
وشعثة الانوار واما ان الاضواء امتلأت نواحيها فاعلم بالانوار المبتهمة الهيئية
والاضواء المملدة النخبة أخذت حكيما ووضعتها الى حلقه ليشرق به في هذا النير
الا عظم والساكن الاكرم فخطبه عند ذلك وتمناه من قسلسه وقال له ان الاله
الا عظم والعلو الاول الذي فوقنا ورؤسا حشرته مستغنون عن دمك والساكن من

حاجتكم وعرض عليه ملك الدنيا واعطاه خزان كنوز الارض من الذهب وغيره
 عما يشاء فلم ير من ذلك مطلب أن يريه جميع العوالم وأن يكشف له بالعلم الاول سائر
 مصنوعاته فأعاده ذلك كله وخاطبه أيا ما أوامره أن يقف بجانبه عند الطلوع في كل
 يوم أمام الباب المنسوجة بالذهب والساج المرصع مشدود الوسط بالزنا بعد ان خشي
 عن الماشي كل الكثرة والمشايب العذبة الطيبة من كل نوع والضافات المائلة لتجميع
 الخلق فيسعد عند طلوعه ويتضرع ويقف ذليلا بين يديه ثم ينشأ مخاطبه بأفروع العلوم
 فيبشاهه بأصناف المعارف والصنائع قال سيد البشر ذوانا فعلمني تسعين ألف سنة
 وأخبرني أن لا أظهر منها ثلاثين ألفا لاحد من خلق الله تعالى وأن أظهر خواص البشر
 على ثلاثين ألفا أخرى دون هؤلاء ثم وأن أظهر الخاص والعام على الثلاثين ألفا
 الاخرى ثم صيب عليه العلوم وأورثه الى العوالم ثم أله هل يأتي احد من أبناء البشر
 من بعدي يدرك ما أدركت ويصل الى ما وصلت فقال له نعم يأتي من أولادك فيقول
 دور القمر رجل يقال له آدم فعطيه جلة من العلوم وهذا يدل على أن هذا آدم الفاضل
 الذي أتت وسائر الانبياء من أولاد ابنه شيف كان متولدا بالتناسل والتوالد
 دون التولد ورايت لا آدم هذا كتبها كتاب أسرار النور وله في التعيينات والعلوم
 الروحية كتب ومن عيون كنية السفر المعروف بسفر آدم وغير ذلك مما ذكره وانطلس
 ولم يقع السافرخن قد وقعنا في آخر هذه الادوار قد بقي من تمام هذا الدور على ما عليه
 أهل الكتب المتزلة وبعض المجملين والحكاية ثلثمائة وعشرون سنة تقريبا فاذا تم كانت
 القيامة الكبرى والحكمة العظمى فيقع الفناء والتور في هذا العالم كما أشار اليه
 محمد صلى الله عليه وسلم بقوله بعثت أنا والساعة كهاتين وقول عمر الدنيا سبعة آلاف
 بعثت في آخرها ألفا وكذا وصل التدبير الى كوكب من هذه السيارات كان عالما
 ودينا أخرى وقد ذكرنا ما عليه الحال في أول دور رجل ودور الدود بعد تمام دور
 القمر فترعد الاشياء الى شبيه ما كانت عليه في الدور الاول فهذه حكاية مذاهب
 الحكما بابل على ما حكاه أبو بكر بن وحشية فيما نقل عنهم من الكتب وهذه وان لم يقيم
 برهان على صحتها الا أن فيها عبرة لمن اعتبر من الاذكياء فليس جميع مطالب الحكمة
 يمكن أن يقام عليها برهان ولا كل مقاصد السالكين يتصور أن يدل عليها
 تبيين بل لابد للحكيم من فكر صحيح ونظر مستقيم وحسن قوى وقلب ذكي والهام
 شديد وغور بعيد فتستقر الحكمة حيث تدفن النفس وتخرج بنور العقل وذلك فضل الله
 يؤتيه من يشاء وعند قوم من أهل الادوار أن كل سنة وثلاثين ألف سنة تنتقل
 أوجاب الكواكب وجوزهراتها ونجومها الى وضع حضياتها وبالعلم
 على ان كرة الثوابت تتحرك كل مائة سنة درجة واحدة فان الاوجات تتحرك بحركة
 الثوابت فاذا كان كذلك عاد العالم الى شبيه ما كان عليه من الحال في الزمان

والممكن والاشخاص والامراض لا يختلف في ذلك مثقال ذرة وقوم من قدمه سكة
 الهند ومن واقفهم من اصحاب الهزارات يقولون ان الدور الاكبر هو ثلثية
 وستون الف سنة لان الف سنة مقسوم اليها فطويل لكل درجة منه الف سنة ويبلغ
 العالم في آخر هذه المقدرة أسره وبقى حال كائنات ثمانية وستين الف سنة عند قوم وعند قوم
 أقل من ذلك ثم يعود بعد ذلك الى الحال الذي كان عليه في الاول لا يحرم ذرة واحدة الا
 ان النفوس المدبرة للابدان غير النفوس التي كانت مدبرة لها في الدور الاول وضمنها
 غير الزمان وما عدا ذلك فيعود وجودا وقوم آخرون يقولون ان الولاية اسهل واحدة
 من الكواكب السبعة في العالم افسنة ويسهونه دورا فيقولون هذا الدور زحل
 وبعد انقضائه يصير الدور المسمى وهكذا الى آخر الادوار التي لا تفرق في الادوار
 السبعة في العالم ثم يعود كابدأ وزعم قوم ان الدور اخرون سلطنة البروج على
 هذا العالم لكل برج منها سنة لعلوا سلطنة برج الحمل اثني عشر افسنة وسلطنة
 الثور احدى عشر افسنة وسلطنة الجوزاء عشرة آلاف سنة وسلطنة السرطان
 تسعة آلاف سنة وسلطنة الاسد ثمانية آلاف وكذلك ينال كل افسنة في كل برج
 حتى تنتهي الى الحوت فتكون سلطنته الف سنة في مجموع ذلك ثمانية وسبعون
 الف سنة وزعموا ان العالم يبقى عند انقضائه ثم يعود بعد ذلك زعموا ان السلطان
 في هذا الوقت السابعة وهو سبعة آلاف سنة وذلك هو عمر هذا العالم واذا استكمل قطع
 الكواكب التي لها التدبير مسافة ذكرها فيقع هناك النور والماء واذا استكملت
 الكواكب ما لها من تكرار دور وعاد تدبير الى الاول وسيتجدد دور الاشخاص التي
 كانت في كل دور على صور وحيات مع اجتماع المواد التي كانت لها في الحل الاول
 وهكذا يكون شأن العالم سرمد الى غير النهاية وذكر جماعة من اصحاب الادوار
 والاكواردوس جللتهم صاحب رسائل اخوان الهفاء ان الاشخاص الملكية حول
 الاركان الاربعة ادوارا كثيرة ولادوارها الكوار او كوار كبريا في ادوارها الكوارها
 قرانات ويحدث في كل دور كور وقران في عالم الاركان حوادث لا يحصى من هذه
 واحصاؤها الا انهم ذكرها من الادوار خمسة انواع وما يحصل في كل نوع في عالم الدون
 والفساد الاول ادوار الكواكب السيارة في اقل من ثمانية اوبرا والثاني ادوار مراكز
 تدويرها في اقل من ثمانية اوبرا والثالث ادوار اقلها الحاملة في وقت البروج والاربع
 ادوار الكواكب الثابتة في وقت البروج والنظام ادوار الثلث المحيط واما الكوار فهي
 عبارة عن استنساخ الادوار وعودات هذه الكواكب والنقطة الى مواضعها مرة
 بعد اخرى واما القرانات فهي اجتماعات في درجاتها وقائمه وهي سنة ابداس
 ومائة وعشرون نوعا منها ٢١ قرانا ثانيا ٢٢ قرانا لثانيا ٢٣ قرانا رابعا
 و ٢٤ قرانا خامسا و ٢٥ قرانا سداسيا وقران واحد سابع واما ادوار الاول فهي

انواع أربعة هي سبعة آلاف سنة ومنها اثنا عشر ألف سنة ومنها أحد وخمسون
 ألف سنة ومنها ثلاثمائة وخمسون ألف سنة على ما ترى بآياته فاعظم الادوار الواقعة
 في زمان طويل ادوار الكواكب الثابتة وهو يقع في شكل ستة وثلاثين ألف سنة
 مرة واحدة وأما الادوار الواقعة في أقصر الأزمان وهو دور القللك المصطفى كل أربع
 وعشرين ساعة مرة واحدة وباقي الادوار يقع بينها ومن القرائات ما يقع في كل سنة
 وثلاثين ألف سنة مرة واحدة وهو ان يجتمع الكواكب السيارة بأوساطها
 في أولى دقيقة من رجب الحجل الى ان يجتمع فيها مرة أخرى ويسمى السند والمهد هذا
 الدور ما يلهم العالم وأما القرائات التي تكون في كل شهر مرة واحدة فواحدة في القمر
 مع كل واحد من السيارات والنوابت وباقي القرائات يقع بين هذين الوقتين في
 الادوار الفاصلة ما يكون في كل أربعة عشر يوما مرة واحدة وهو دور ~~مركز~~ ذلك
 تدوير القمر في ذلك الحامل ومن الادوار ما يكون في كل سبعة وعشرين يوما وسبع
 ساعات ونصف مرة واحدة وهو دور ذلك القمر بحركة الحامل ومن ادوار حركة
 الجوز في كل سبع عشرة سنة ومائتين وسبعة وعشرين يوما مرة واحدة ومن
 الادوار ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو دور عطارد في ذلك
 تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثلاثمائة وخمسة وستين يوما مرة واحدة وهو
 مرة واحدة وهو دور الشمس والزهرة وعطارد في أفلاك الحواملها ومن الادوار
 ما يكون في كل ثلاثمائة وخمسة وستين يوما مرة واحدة وهو دور زحل في ذلك
 تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثلاثمائة وتسعة وعشرين يوما مرة واحدة وهو
 دور المشتري في ذلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل خمسمائة وأربعة وستين يوما
 مرة واحدة وهو دور الزهرة في ذلك تدويرها ومن الادوار ما يكون في كل سبعمائة
 وخمسين يوما مرة واحدة وهو دور المريخ في ذلك تدويره ومن الادوار ما يكون
 في كل ثمانية وسبعة وخمسين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المريخ في ذلك
 البروج بحركة الحامل ومن الادوار ما يكون في كل أربعة آلاف وثلاثمائة وثلاثين
 يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المشتري في ذلك البروج ومن الادوار ما يكون في
 عشرة آلاف وسبعمائة وأحد وأربعين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير زحل
 في ذلك البروج فجميع هذه الادوار أربعة عشر نوعا وأما القرائات التي يكون زمانها
 قصيرا فهي انواع فمن ذلك ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو اقتران
 عطارد مع الشمس ومن ذلك ما يكون في كل مائتين واحد وتسعين يوما مرة واحدة وهو
 اقتران الشمس والزهرة وعطارد مع زحل ومنه ما يكون في كل ثلاثمائة وتسعة
 وتسعين يوما مرة واحدة وهو اقتران المشتري والزهرة وعطارد والشمس ومنه ما يكون في
 كل خمسمائة وأربعة وسبعين يوما مرتين وهو اقتران الزهرة مع الشمس ومنه ما يكون

في كل سبع مائة وخمسة وثلاثين يوما مرة وهو اقتران المريخ مع الشمس وعنده ما يكون
 في كل سنتين ونصف بالتقريب مرة واحدة وهو اقتران المريخ وزحل والمشتري ومنه
 ما يكون في كل عشرين سنة بالتقريب مرة واحدة وهو اقتران المشتري وزحل ومن القرائن
 التي بطول زمانها ما يستأنف في كل مائتين وأربعين سنة مرة وهو ان يستوفي زحل
 والمشتري اثني عشر قرانا في ثلاثة واحدة ومن ههنا ما يمكن في كل تسعمائة
 وستين سنة مرة واحدة وهو ان يستوفي زحل والمشتري غليظة وأربعين قرانا
 في الثلاثين الاربعة ومن ههنا ما يكون في كل ثلاثة آلاف وثمانمائة وأربعين سنة
 مرة وهو ان يستوفي زحل والمشتري القرائن في الثلاثين كلها او تفصله مذكورا
 في كتب الاحكام وأما الحوادث والاحكام التابعة لهذه الادوار والقرائن في العالم
 الارضي فقد علمت ان جميع الحوادث التي عندنا نابعة من الحركات الاثلاث والكواكب
 والبروج وقرائن بعضها مع بعض وانصالاتها الا ان بعض الحوادث ظاهر جلي
 للكافة وبعضها خفي يقتضي في فكر وتأمل وذلك ان محسنا حدث في عالمنا هذا
 سريع التشوق ليسيل البقاء فربما لا تسعة آلاف سريع الفساد فهو كان من حركة صغيرة
 الزمان فربما الاستئناف بحركة الفلك التي تتم في كل أربع وعشرين ساعة وهي التي
 يكون فيها الليل والنهار والنوم واليقظة فان الشمس اذا طلعت اضاء الهواء واشرق
 وجه الارض فانتهت أكل الحوانات وتحركت وترنمت وانتشرت في طلب العاش
 وتفتق اكلها من زهر النبات وفاح نسيم ورائحتها وذهب الناس في طلبها واذ انما
 الشمس اظلم الهواء ووجه الارض فاستوحشت الحوانات ورجعت الى اوطانها
 وانصرف الناس عن الاسواق ومواضع أعمالهم الى بيوتهم ووقع عليهم النوم
 والكسل والسكون فيكون هذا العالم بالنهار كله حيوانا تتبعه مخبرك حساس
 وبالليل كله نائم أو ميتة يكون أيضا من هذه الحركة بعض النبات كخضراء الدهن
 فانهم يتكونون بالقسوة وانت خضرة ريانة من نداوة الليل وطيب نسيم الهواء ثم تنبت نصف
 النهار من حرارة الشمس وأكثر ما تنبت في أيام الربيع وينتدون من هذه الحركة
 البوسية أيضا بعض الحيوانات الضعيفة كالذباب والبراغيث المتولدة من العفونات
 الدماوية والرؤسية والجذبية وانه لها ثمرة تلك باقل أذن من سرور ولا يبقى ما يتولد
 من هذه الحركة من النباتات والحيوانات الضعيفة سنة نائمة اهلا كما بهما الصيف
 وبرد الشتاء والذي يحصل من حركة القمر على محيط التدوير وقطعه له في كل أربعة
 عشر يوما مرة وهو نصف الشهر الاول وهو الذي يكون النصف الذي يليه من مختلفا
 كثير النور والزيادة في الاشياء من المعادن والنبات والحيوان والمذوكة الرطوبات
 والانداء وفي النصف الثاني من الشهر يدور القمر في التدوير مرة ثانية ويكون المثلث
 من النصف الذي لا يليه ويحصل من هذه الحركة الذبول والهزال في الاشياء

الناسية والنخج والحفاف واليدس في الاشياء البالغة الى التمام من الحبوب والثمار
ويستكون في سنة هذه الحركات ~~كسكة~~ أيضا من المعادن الملح والكسكة وامثالهما ومن
النبات البقول وبعض الحشائش ويتكون بعض الحيوانات كالطيور والزنايم وكثير
من المديدان فان أكثر هذه يتم خلقها في أربعة عشر يوما ويخرج بعد أحد وعشرين
يوما وسنة بقاء الحيوانات والنباتات من هذه الحركة لا تتجاوز مائة وعشرين يوما
في الاطول بقاء وفي الاقصردون ذلك وأما الذي يحصل من حركة عطاردي تدويره
وقطعه له في كل أربعة أشهر تقريباً مرة واحدة ويتم فيه صناعة الاكسبرامان
النبات فالعصم والذقة والشعير وعاشا كلها وأما من الحيوان كبعض السباع
والوحوش والغزلان وبعض الغنم ويمر من هذه الحركة لبعض الناس عند
استراقة أمرهم وأوجاع لأحياء العيائن ويعرض لبعض العكاتب والعمال
والوزراء وأصحاب الدواوين من الغزل والحبس والمصادرات وبعض الصناع من
العطلة والكسلى وبعض التجار من الخسران والمحق وبعض الناس من الحبس
والاستنار والقرية فان استقام وشرف يمرض لهم المنالاص والسلامة والظهور
والولاية والتشاط واستقامة الاحوال فاذا وقف ورجع يمرض لهم الحيرة
والشكوك والتفنون والتوقف والتعطف والادبار والعصيان وما أشبه ذلك فاذا هبط
الى الحضيض يمرض سقوط الجاه وذهاب العز وتقصان المراتب وهذا كله بحسب
تشكل الفلك في اصول المواد وطبقاتها وأما الذي يحصل من حركة الشمس ومركز
ظلي تدوير الزهرة وعطاردي كل سنة مرة واحدة ففي جميع الحالات أماناً أقل بريح
الجدى صاعدة في الجنوب الى الشمال فتبتدئ الطبيعة في جذب الرطوبات المختلطة
بالتراب وامتصاصها من عروق الشجر والنبات الى اصولها وقضبانها وامساكها
هناك الى أن تبلغ الشمس آخر الحوت فاذا نزلت أول دقيقة من الجبل استوى الليل
والنهار في العالم واعتدل الزمان وطاب الهواء وهب التسم وذابت الثلوج وسالت
الادوية وانبعثت العيون وارتفعت الرطوبات الى أعلى فروع الاشجار ونبت العشب
وطال الزرع وتفتح الحشيش وتلا لا الزهر وأورق الشجر وهاب النور واخضر
وجه الارض وتلوقت الجبال والحيوان وتجت البهائم ودرت الضروع وانتشر
الحيوان في البلاد وأخذت الارض زخرفها وقرح الحيوان بطيب نسيم الهواء
وصارت الدنيا ~~كسكة~~ كأنها جارية شابة قد تزيت وتجلت لانتظار فلان الامر كذلك
الى أن تبلغ الشمس أول السرطان فحينئذ يتناهي طول النهار وقصر الليل فباخذ
النهار في نقصان والليل في الزيادة فيدخل الصيف ويستند الحرو ويهيئ الجو قوتهم
السمائم وتنقص المياه ويبس المشب ويشتكم الحب وأدرك الحصاد والثمار
وأخمدت الارض وسخت البهائم واتسع القوت من الثمار والحب للحيوان وصارت

لعمري ولكن ما يعرض من الفساد من هذه الحركة في جذب ما يكون من السلاح
 في العالم شيء يسير كما يجد من حركاتهم من حركات بعض الحيوان والنبات لكن ذلك
 يسير بالنسبة الى التمتع الحاصل منها في جميع أنواع الكائنات وكذلك حكم الامطار
 والسيول وفسادها حكم المريح وزحل والذئب ومنها حسها أمر يسير بالنسبة الى
 ما يحصل من حركاتها من السلاح في العالم ومن هذا يعلم أن زحل والمريخ والذئب
 ليسوا بنوع من مطلقا والزهرة والقمر والمستري ليسوا بجمعة ودحطقة لانه قد يعرض
 من اقراط الرطوبات والبرودات فساد مثل ما يعرض من اقراط الشمس ويحدث
 ويحدث المريح وطوبى الزهرة والقمر وكما يعرض أكثر الفوهات من المريح وزحل
 وأما الذي يحصل من حركة تدوير زحل في الفلك الحاصل في كل عشرة آلاف وسبع مائة
 واحد وأربعين يوما من الحوادث ما من المعادن في كوكب الحمل والزئبق والحديد
 وغياب بعض الزروع والنبات كالزيتون والجوز وبولغ بعض الناس أشده وفساد بعض
 البلاد واستحداث بعض المدن والقرى وانتقال الملك والمال من قوم الى قوم وأمثال
 ذلك والذي يحصل من آثار الحركة البطيئة الطويلة الزمان كحركة الثوابت التي تتم
 في كل سنة وثلاثين ألف سنة وأوجبات السيارات وحضياتها ووجوهها من
 الحوادث في هذا العالم انتقال العمارة من ربيع الى ربيع فبغير البرجر او البعير او
 الحوادث الحاصلة من القرائن في هذا العالم فهي سبعة أنواع منها الملل والدول اللتان
 يستدل عليهما من القرائن السكبار الكائنة في كل ألف سنة بالتقريب مرة
 واحدة ومنها انتقال المملكة من أمة الى أمة ومن بلد الى بلد ومن بيت الى آخر وهي التي
 يستدل عليها بالقرائن الكائنة في كل مائتين وأربعين سنة مرة واحدة ومنها تبدل
 الأشخاص على سبيل الملك ويحدث بسبب ذلك قن وحروب يستدل عليها من
 القرائن الكائنة في كل عشرين سنة مرة واحدة ومنها الحوادث التي تحدث في كل
 سنة من الرخص والفلأوطرير والوباء والأمراض والسلامة ويستدل على حدوثها
 من تماويل سنى العالم في التقويم ومنها حوادث الايام شهراته راويها فيوما
 ويعتدل عليها من أوقات الاجتماعات والاستقبالات المذكورة في التقويم ومن
 ذلك أحكام المواليد لكل واحد من الناس في تماويل بينهم بحسب ما يقتضيه شكل
 الفلك ومواضع الكواكب والقرائن الدالة على قوة النجوم وفساد الزمان وخروج
 الزايج عن الاعتدال وقلة العلماء وموت الاخير ووجور الملوكة وفساد أخلاق الناس
 واختلاف آرائهم وقلة الامطار وهلاك الحيوان وخراب البلدان والامصار اذا هي
 فوات أمر القرائن وأما القرائن الدالة على قوة السمود فبالعكس مما ذكر اذا هي فوات
 القرائن وهذه الاحكام من هؤلاء لم تكن راجعة الى قياس بل كانوا يأخذونها من
 كهانهم ومثالي حكمتهم وزعم قوم أن هذه الاحكام أخذت بالوحى والالهام

وفوقهم من الروحيات وبواسطة دعوة الكواكب والرياضات والملم ينظم
لبطلين من حركة أوج الشمس بل رأه نابشاً غير متغير حكم برمدية العالم على ما هو
عليه من الترتيب والنظام كما هو مذهب الفلاسفة الطبيعيين واللاهيين وأما أصل
التي هنا من الشجرة الالهية فهو والشهر نعدى وجه الله تعالى

• (بسم الله الرحمن الرحيم) •

هذا كتاب الفلاسفة النبطية نقله من لسان الكلدانيين إلى العربية أبو بكر أحمد بن علي
ابن قيس الكندي أنيقى المعروف بابن وحشية في سنة إحدى وقسمه من مائتين من
تاريخ العرب من الهجرة وأما على أبي طالب أحمد بن الحسين بن علي بن محمد بن عبد
الملك الزيات في سنة ثمان عشرة وثلاثمائة من تاريخ العرب من الهجرة فقل للمباين
التي وجدت هذا الكتاب في جلة ما وجدت من كتب الكنديين منسوبة إلى ثلاثة
من حكماء الكنديين القدماء ذكرها أن أسد هم ابتدأه وأن الثاني أضاف إلى ذلك
الابتداء أشياء أخرى وأن الثالث قمه وكان مكتوباً بالسر بآلية القديمة في نحو ألف
وخمسمائة ورقة فأنما الأول الذي ابتدأه ذكرنا أنه رجل ظهر في الألف السابع من
سبعة آلاف سنة زحل وهو الألف الذي يشار إليه زحل الف سنة وكان اسمه ضغريت
وأن الذي أضاف إليه شيئاً آخر رجل ظهر في آخر هذا الألف وكان اسمه بنو شادوان
الثالث الذي قمه رجل ظهر بعد مئتي أربعة آلاف سنة من دور الشمس في هذه الدورة
التي كان زحل فيها تلك الألف التي ظهر فيها الرجلان ظهرا ما بين الزمانين فأما هو
أحد وعشرون ألف سنة وذلك أن اسم هذا الثالث كان قو ناسخ قال أنه ظهر بعد
مئتي أربعة آلاف سنة من دورة الشمس التي هي سبعة آلاف سنة فكان بينهما
ما ذكرت لك من المدة وكان زيادة كل واحد من الاثنين على ما ألفه الأول الذي كان
اسمه ضغريت زيادة في كل باب من الأبواب التي رسمها ضغريت فأنهم لم يبقوا شيئاً
من قوله ورسوله وما تكلم به على المعاني التي ذكرها وقربته الذي رثته وأما الثالث وأعلى
كل شيء دونه بحسب استغرابهم واستعجابهم بعده فصار صدر الكتاب وأبداه
لضغريت فابتداء الكتاب بأن قال التصيد والتعظيم والسلاة والعبادة والتعديس
والتعبيد لآلهنا وخالقنا ونحن قيام على أربابنا نستعين لآلهنا إلى القيوم القديم
الذي لم يزل ولا يزال المتوحد بالربوبية المتفرع بالقدرة والجبروت والكبرية والعظمة
الخطية بالكل القادر على الكل الذي وسع ملكه ما يرى وما لا يرى له ما في الأرضين
السفلى وما أحاط به تلك الآلهة وما دهم ما واصلت التي الذي أمد الوجوده من قبض
جوده وأمد الأفلak بعظم سلطانه وأقتر الأرض على ما سبق في علمه وأجرى المياه مائكة
كسيلان رجحه وجعل بعضها سائفة فذا كذب ذرية ذكره وبعضها لها جابجا صرا كرامة
عصيانته تباركت يا رب السماء والأرض وغيرهما وثمة تسعة وعطهرت أحوالها الحسنى

فعبك بالهناصل فان قد عولك وتقدسك ونسج بامعك ونسألك بكرمك أن تثبت
 عقولنا مادامنا على حيلها القويم وان ترفق باجسادنا بعد مفارقة الحياة
 له في البلالانك برئاس رحيم من أخطيته فلا مانع بقدر على منعه ومن منعه لا يقدر
 على إعطائه أنت الرب المتفرد بالربوبية المتوحدة في سلطانك رب الاجرام والكواكب
 العظام الدائرة في دوائرها السائرة في أنلاكها المقيدة بأوتانها الهدوءة في مجاريها
 التي تفرق من خشيتك وتضاف من سطوتك نسألك يا رب أن تؤمننا سطوتك
 وتدفع عنا قسمةك وترزقنا خشيتك نسألك يا حاكم الحق من توسل بها إلى
 رحمتك رحمة فارحننا وبشائم ارحنا وباسك العالي الرقيق العظيم الكريم
 أن ترحمنا ثم قال احذروا مخالفة هذا الاله وعصيانته وقسبه فانه لا يقوم من الغضب
 وعليكم بالصلاة والدعاء لهذا الاله العظيم الذي هو رب الارباب والقيام له خاشعين
 والاستعاذة به منه والبرائة من الحول والقوة فانه لا حول ولا قوة الا به واسعدوا له
 في هياكله المنصوبة لعبادته وقربوا اليه من القرابين الزكية للظاهر من الادنام
 البرية من الاكدار ما تلوون به بركته وترجون معه رحمة واحذروا زحل فانه من
 صريراته وسحراته ومخاوفه فانه معلوم وادواره مخوفة واستهيدوا بهذا الاله
 من شره وشؤمه فافعلوا بآذنه في ابناء البشر اذا كان ساخطا بسخط ربه قاليبكا
 والشيع والحزن والعويل والقفروا الذلة والضيقة والقذروا الوسخ والسواد والقي
 واذا كان راضيا برضوان ربه فطول الاجار ورفعة الذكر بعد الموت والحيث والقبول
 من المناظر الهم وطسلاقة المنطق فحفظه أن يكون على ما وصفت آتفا ورضاء أن
 يكون مشرقا من الشمس في وسط استقامته وفي موضع موافقة فعله وفي سرعة سيره
 وفي صعوده في دائرة صعوده قال ابو بكر احمد بن رحنبة يعني بذلك أوجه فان
 استعذتم بالله من شره يوشك أن تعجوا من قبح أفعاله الى غمامة من ديباجة
 الكتاب المذكور (في معرفة وجود الماء وقلته وكثرت في أرض تريد جفر البرقها)
 فاما اذا حفرت الارض طبايين لظهور الماء في ذلك الحفر فينبغي ان أردنا الاستدلال
 على كثرة الماء وقلته أو وجوده وعدمه أن نفعل ذلك بالاداة التي نسميها مرائنا قال ابو بكر
 نفق بهذه الالة انما آلة نفق هيئة المججمة قال صاحب الكتاب أن تصنع من الاسرب
 أو من الخصاص فانه يتولد أو من الحزف فيصنع من ذلك اناء كصنف كرتع أحدا
 وعشرين رطلا من ماء الى سبعة أطلال فتؤخذ هذه الالة فيجعل في قعرها قطع شمع
 مذايب وتلصق بذلك الشمع الصا جديا وان أحسيت أحكم من هذا فأصلق الصوفة
 بشي من زفت جيد ولكن الصوفة بيضاء منقوشة وامسح جيطان الالة من داخلها
 بازيت الشامي الجيد ثم اكب هذه الالة على حروفها في جوف الحفرة التي حفرت
 ثم ألق التراب على هذه الالة وطمها في الحفرة جيد ثم اتركها كذلك يوما وليلة

ثم انجس التراب من هذه الالة آخر الجبل قبل طلوع الشمس واخرجها وانظر الى
 الصورة فان وجدت ما يتبعه قد عرفت وترطبت او انثث ما بلا يسيرا أو ترطبا
 كثيرا بقطر منها الماء وجدت داخل الالة أيضا قد ترطب وتندى وابتل فاستدل
 من ذلك على أن هذا المكان وتلك الارض ذات ماء غزير أو قليل بحسب ما يجده
 من كثرة المياه أو قلته وان خرجت غيرة ميتة هي ولا صوفها ظلمت فيها ماء البتة
 الا بعد القور من الكتاب المذكور (قال أبو بكر بن وحشية) في الفلاحة البيطية
 في باب ذكره شجرة الغار بعد ما وصف الشجرة وعده من خواصها أشياء ما نصه وقد جرتنا
 نحن في الغار خاصة طريفة وهي أنه من أخذ ورقة من ورقه ينطها يده فطعمها ليس
 مما يسقط على الارض فطعمها خفيف اذنه ثم شرب من الشراب ما يشدر أن يشربه
 لم يسكر البتة ولم يصدع من الاكثار من الشراب وانه ليس بطريف وفيه خاصة أخرى
 هيبة ذكرها ما في السوراني قال ان أخذ من ورق شجرة الغار ورق ثلاثة دراهم
 ومن أغصانها وزن سبعة دراهم ومن حبها وزن درهمين نجف ذلك وهو حق
 كالذروور ودرهيس من نثره الناس وهو قارون نصف الجبع ثم جفف بعسل وريق
 ولا يعمل أكثر من هذا الوزن البتة ثم خزنه في ظرف فضة أو ذهب كان دواء كبير ان يزل
 ضرر جميع السموم من سموم ذوات السموم ومن الملقاة في الاطعمة والاشربة وهو
 مع ذلك يطفى بالاشيب ومن خواصه الهيبة هرب ذوات السموم منه فلا تدنو الى
 موضع دوفيه وكذلك الذراريح كلها وان دق ورقه جيدا ووضع على النائل الكبار
 مرار قلة ما وان أخذ من شجرة الغار وعلق على موضع ينام فيه طفلا من
 الصبيان ينفرح كثيرا منه منفعه عظيمة وزعم ملكا كان من أخذ من ورق شجرة
 الغار فذقه رطبا وخطا به في الدق فلفظ مثل وزنه ومعه بعد ان خلل الجيد وطلى به
 موضعا من بدنه ووضع على ذلك الموضع حديد النحل لم يحرقه ولم يحس به وان طلى
 بهذا كفه وأصابه زأذ دخلها في قاربه في أوقبض بها على حديد النحل أو من لم يضربه
 ولم يحرقه ولم يؤذ به انتهى من الكتاب المذكور (قال ابن وحشية) في باب ذكر الاعمال
 الموافقة من الغرس والزرع والازمنة المتعلقة بها بعد عدة سلووف وحشرين من
 اذار بطاع الغرس في المشرق فيكون بعقب طلوعه دقي ظاهرا وبعد ذلك بأربعة أيام
 يقول قوم انه الاقلاب الربيعي وذلك أنهم يقولون ان الشمس تنزل براس الحمل في أربعة
 وعشرين من اذار فان طاف القديم الذي كان في حمل زمان آدمي واشتقوا لوسا فانهم سم
 زعموا ان الشمس كانت تنزل براس الحمل في أول زمان ثم تأخرت في طول الزمان
 الى أن صار ذلك في أربعة وعشرين من اذار في أراد الوقوف على صحة هذا الظن رأ
 كتاب طيبة اسالك كبير الذي وضع في الطبقات فان هذا كما مسطور به وان هذه
 الشهور وانما هذه الاجيال الماضية جيلا بعد جيل في الدهر السالف وتبورها

على نزول الشمس برأس كل برج في أول كل يوم منها كان ينزل في نيسان برأس الحمل
وفي أول ايار برأس برج الثور وفي أول حزيران برأس الجوزاء وفي أول تموز برأس
السرطان وفي أول آب برأس برج الاسد وفي أول ايلول برأس السنبلة وفي أول
تشرين الاول برأس برج الميزان وفي أول تشرين الثاني برأس برج العقرب وفي أول
كانون الاول برأس برج القوس وفي أول كانون الثاني برأس برج الجدي وفي أول
شباط برأس برج الدلو وفي أول اذار برأس برج الحوت ثم يرجع الى برج الحمل في أول
نيسان هكذا ذكرنا فاما في زماننا هذا فان الشمس تغل برأس الحمل في اربعة وعشرين
من اذار ثم كذلك يتابع سير الشمس فتدبر بنا الآن ان الزمان يتغير فاذا ناهذا التفسير
ان يحتاج الى مراعاة احوال الشهور والازرع وفي حاشية كتابنا للعلماء ولا نقول صلى
ما ذكره القدماء من ابتداء الاحمال في الاوقات اذ قد رأينا تلك الاوقات تغيرت
فوجب من ذلك ان تتغير التفسير الذي قصده حساس من سر او برد ومن طول النهار
او قصره فيكون اقلا حساسا يطلع من الثمر وقصره والازرع لاوقات يتلصبب ما ناهذا
ونفس لا يجب الرسوم القديمة أخبرنا السيد زوايا في هذا التفسير فذكر ان في كل ألف
وثمانمائة سنة يرجع ما كان اجتمع من التفسير في شيء ويكون بخلاف ما تقدم جهته وذلك
في تسعمائة سنة ثم تعود الاشياء الى ما كانت عليه في ألف وثمانمائة سنة الا اني
أعجب من ان غيره لم يذكر من هذا شيئا وقد رأينا ما حال هذا السيد زوايا في حقنا وصدقا
فالعجب من ان نرى غيره لم يتفطن لهذا ولم يعلمه أو كيف الحال فيه فاما أصحاب
الطلسمات فانهم قد ذكروا ان لفافات مودود ووطافي كليته بعنوان الفلك الاعظم
الهاوي للكل والقاهر للكل يتغير بغيره في هذا المودود والهبوط تسع درج يحدث
منها التغيير في كل مائة سنة درجة فعلى هذا أصبح قول سيدنا زوايا من ان التفسير
المحسوب من الكلوي يكون في ألف وثمانمائة سنة اذ ارتفع الفلك تسع درج في تسعمائة
سنة ثم يرجع فالحط في تسعمائة سنة تسع درج فترجع الاشياء من باب التغييرات
الى ما كانت عليه سواء عند استكمال الالف وثمانمائة سنة فيكون التفسير المحسوب
هو الحادث عند كمال تسعمائة سنة ثم يرجع فالحط في تسعمائة سنة قال في باب
ذكره ~~تكون~~ البعاريات بعد سبع أو ثمان ورفات وقد ادعى أهل زمان نبوشاد
ان يبيع سكان الالهة والاصنام فاحت على نبوشاد بعد موته كما ناحت الملائكة
والسكان كلوا على عودى وان الاصنام زعموا انها اجتمعت من جميع اقطار الارض
الى بيت الاسكول في بابل فقصداوا كلهم هيكल الشمس الى صفة الاعظم المعلق بين السماء
والارض واقاموا الشمس خاصة قام وسط الهيكل وقامت اصنام الارض كلها حوله
اولها بما يليه اصنام الشمس في جميع البدن ثم اصنام المشتري ثم اصنام القمر
ثم اصنام المريخ ثم اصنام عطارد ثم اصنام الزهرة ثم اصنام زحل فجعل صنم الشمس

ينوح على قورزي والاصنام تبكي وصم الثمر بعدد من قورزي ويد حسكر شرح
 قصته والاصنام كلها تبكي منذ غروب الشمس الى طلوعها آخر تلك الليلة ثم طارت
 الاصنام راجعة الى بلدانها وان صنم تراسمة المسمى تراسا عينا تدمعان وقبر بان
 الدهركه والى الابد منذ تلك الليلة التي نوح فيها على قورزي مع صنم الثمر المسمى تراسا هو الذي
 به هذا الصنم من تلك القصة التي كانت قورزي وان هذا الصنم المسمى تراسا هو الذي
 أعاد العرب الكهانة حتى أخبروا بالذهب وفسروا المناجات قبل شرح اسمها قالوا
 فكذلك فاحت الاصنام على نبيوشاد ليلته في الاقاليم اى اقليم بابل متفرقين
 في هياكلهم ليله تامة الى القدادة وأنه سال آخر تلك الليلة نيل عظيم يرق وروعد عظيم
 شديد وزلزلة عظيمة كانت من حد عقبة حوان الى شط دجلة بلاد بارسا من الجانب
 الشرقي من دجلة وان الاصنام رجعت الى مواضعها في حال السيل لانهم كانوا
 انزعجوا عن مواضعهم قليلا وانهم انما اسالوا ذلك السيل مقربة لانا البشر من اقليم
 بابل على تركهم جنة نبيوشاد وهو بالعراق في تربة شاماس حتى جاءه السيل الى وادي
 الاخضر ثم اخرج الجثة من ذلك الوادي الى البحر ووقع الطامون والقص في اقليم
 بابل ثلاثة اشهر حتى لم يبق الاحياء من الناس وفي الموضع منهم هذه احاديث
 دوونها يتلون في الهياكل عقب الصلوات ويكون وينصبون من ذلك وادي كثيرا اذا
 حضرت مع الناس في الهيكل خاصة في عيد قورزي الذي يكون في شهره وتوافدته
 ويكوفاني أبكي معهم دائما مساعدا لهم على اليكاه ورقة من ليكاههم لا يمانبني
 بما يدرون من ذلك فاما نبيوشاد فاني اوس بقصته فارادوا ويكوا بكيت مع بكاههم
 خلاف بكاني على قورزي والعلة في هذا ان عهد نبيوشاد الى زماننا هذا اقرب من
 عهد قورزي فغيره أثبت واصح عندي ويجوز ان يكون بعض قصة قورزي ميسرا لكن
 بعد زمانه من زماننا شككت في بعض الى هنا كلام صاحب اصل الكتاب (قال ابو
 بكر احمد بن وحشية) ان هذا الشهر المسمى قورزي هو قبا ذكر نبطا ويحسب ما وجدته
 في كتبهم اسم رجل كانت له قصة طويلة وزعموا انه قتل ثلاث قبيحة بعضها يعقب
 بعضها وان شهرهم هذه كل واحد منها اسم رجل فاضل عالم كان في القديم من السبط
 الذين كانوا اسكان اقليم بابل قبل ~~الملك~~ يسوع يسوع منهم ولا من الكهنة الذين
 ولا الصبرانيين ولا البرامقة وانما هم من الحبانيين من الاواين وكذلك يتولون في كل
 شهرهم انها اسماء رجال مشهورين الاوّل وأشهرين الثاني اسماء احوين كما
 فاضلين في العلوم وكذلك كانوا الاول وكانون الثاني وان شباط اسم رجل كان يبيع
 زعموا القصاص انما يكارا كان ولم يزل يسلوا ولا ولا يجمعوا في آخر شهرهم انفسه
 عن التسلسل قصاصا القصص من العدد فيه والاصحاب يثوب كلهم في زماننا هذا من هؤلاء
 الباطنيين والحرانيين جميعا الى وقتنا هذا ينوحون ويكفون على قورزي في هذا

لشهر المسمى تموز في مبدلهم ، فسوب الى تموز ويعدون تعديدا عظيما ويهذون في
 امره هذيانا طويلا الا اني تبينت أنه ليس لاحد من الفريقين خبر صحيح تموزي ولا ما
 العلة في نوحهم عليه فلما نقلت هذا الكتاب عربى فيه أن تموزى رجل كانت له قصة
 وأنه قتل قتله صحيحة فقط لا زيادة على هذا من امره أكثر من ان يقولوا هكذا وجدنا
 أسلافنا يروحون عليه ويكرمون في هذا العبد المنسوب اليه * الى هنا من الكتاب
 المذكور المسماة بالبطية (مما يتعلق بعلم الحديث) وأكثرها أى أكثر
 الاحاديث الحسنات صحاح أراد بها الصحاح التى في مقابلة السقام وهى ما كان
 رواها بعد ولا وهذا قيد ما نقل العدل من العدل وهذا القدر كافى في صحتها غير أنها
 لا تبلغ غاية شرط الشيعين يعنى البخارى ومسلم في علو الدرجة في صحة الاسناد
 وشرطهما أن يروى الصحابي المشهور بالرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 حديثا ثم يرويه عنه راويان ثقتان أو أكثر من التابعين المشهورين بالرواية عن ذلك
 الصحابي ثم يرويه عن كل واحد ثقتان من اتباع التابعين مشهوران بالحفظ والاتقان
 ثم يرويه عن كل واحد منهما رواية ثقات ثم يرويه عن كل منهم الشيطان أو أحدهما وهذا
 النوع من الاحاديث فى المرتبة العليا وهى قريبة من عشرة آلاف حديث أحق بها
 الاثمة فى المسائل الشرعية وجعلوه متسكاهم فى المناظران وأما ما نقل الصحاح فقد
 قال الامام أحمد بن حنبل أنه سمع ألف حديث (اعلم) أن ما نقل عن الرسول عليه
 السلام على ثلاثة أقسام الاول ما علم صدقه وهو كل خبر بلغته روايته فى كل طبقة
 مبلغا أصل العدل فاطمأنا على الكذب ويسمى متواترا وانشأ ما علم كذبه وهو
 ما خاف قطعيا ولم يقبل التأويل أو متضمنا لما يورث الداعى على قتله واشاعت
 اما قرأته أول كونه أصلا فى الدين ولم يتواتر ويسمى موضوعا ولا تجوز روايته لمن علم
 حاله الا شرونا يبدان وضعه والثالث ما لا يعلم أحدهما وهو أيضا على ثلاثة أقسام
 راجح الصدق أو راجح الكذب أو متساوى الطرفين والاول ما سلم لفظه ومعناه عن
 مخالفة آية أو خبر متواتر أو إجماع واتصل اسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم بهنئة
 ثقات معلومى العدالة ويسمى صحيحا ومسنودا ومرفوعا وقد يشتم هذا القسم الى أربعة
 أقسام أحدها أن رواه ثقتان كافيا متى أو أكثر فى كل طبقة كلاحاديث التى أوردها
 الشيطان تسمى صحاحا وان كانت فرادى فى كل طبقة أو فى بعضها تسمى حساما
 وثانيها ان الحديث ان كان محاروة الحفاظ وشك الراوى فيما بينهم يسمى مشهورا وان
 تفرد به حافظ واحد ولم يكره غيره يسمى غريبا وقد كان يطلق الغرب على ما رواه
 التابعى عن صحابي لم يكن مشهورا به والثالث ان يكون راجح الكذب وهو ما فى لفظه
 ركاكة أو خلل لا يحسن اصلاحه وفى معناه ان كان على خلاف آية أو خبر متواتر
 أو إجماع ويسمى مقبلا أو فى أحد رواياته قدح وتهمة ويسمى ضعيفا وشكرا

ما لا يكون في حقه ولا في روايته شل بين ولكن بعض رواه لم يعلم بعينه فان كان هو
الحصاني يعني مرسلا وان كان غيره يعني منقطعاً وان كان كلاهما يعني معطلاً
أو بسفته من العدالة وغيرهما يعني مجهولاً والمنقطع والاضل للاستدلال بهما
وفي المرسى والمجهول خلاف وأكثر الأحكام الشرعية التي حكم بها الأئمة الأربعة
فيها بطريق حسن أي أكثرها ثبت بالأحاديث الحسان وأما في الحسن ما أورده
أبو داود وطيوان بن الأشعث السجستاني وأبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي وغيرهما
من الأئمة كابي عبد الرحمن بن شعيب النسائي وأبي محمد عده الله بن عبد الرحمن
الداري السمرقندي وأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه فان أحاديث المصايح
لا تتجاوز عن كتب الأئمة السبعة كتب هؤلاء الخمسة وبعضها الضعيف (مختصاً من
شرح المصايح لابن الملك) الحديث صحيح وحسن وضعيف الأقل الصحيح وفيه مسائل
الأولى في حديثه وهو ما اتصل سنده بالعدل الضابطين من غير شذوذ ولا علة فاذا قيل
حسن صحيح فهذا معناه لأنه مقطوع به وإذا قيل غير صحيح فمعناه لم يصح استناده والاختار
أنه لا يجوز في استناده أصح الأمانيد مطلقاً وقيل أصحها الزهري عن سالم عن أبيه
وقيل ابن سيرين عن حميدة عن علي وقيل الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن ابن
مسعود وقيل الزهري عن علي بن الحسين عن أبيه عن علي وقيل مالك عن نافع عن
ابن عمر فعلى هذا الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهم الثانية
أول مصنف في الصحيح المبرز صحيح البخاري ثم مسلم ثم ما أسع الكتب بعد القرآن
والبخاري أصحهما وأما ذكرهما فأنه وقيل مسلم والصواب الأول واختصر مسلم جميع
طرق الحديث في مكان ولم يستوعبها الصحيح ولا الترمذ قبل ولم يعتمدا منه الاقليد
وأكثر هذا الصحيح أنه لم يقتض الاصول الخمسة الا المبرأ من الصحيح وسنن أبي داود
والترمذي والنسائي ورجله ما في البخاري تسعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون
حديثاً مع المكرر ويحذف المكرر أربعة آلاف ومسلم باسقاط المكرر نحو أربعة آلاف
ثم ان الزيادة في الصحيح تعرف من السنن المعتمدة كسنن أبي داود والترمذي والنسائي
وابن خزيمة والدارقطني والمحاكم والبيهقي وغيرهما من مصنفات على صحتها ولا يكتفى
وجودها في الألف كتاب من شرط الاقتصاص على الصحيح وأما في الحماكم بضبط الزائد
عليه ما هو متساهل فيه فما صححه ولم يميز فيه لغيره من المتقدمين تصحيحاً ولا تضعيفاً
حكمه بانه حسن الا ان يظهر فيه علة فوجب ضعفه وبخلافه في حكمه صحيح أبي حاتم
ابن حبان الثالثة الكتب المخرجة على المتقدمين لم يترم فيها موافقتهم ما في الانساب
تحصل فيها تساوت في اللغة والمعنى وكذا ما رواه البيهقي والبخاري وشبههما فائقين
رواه البخاري ومسلم وقد وقع في بعضه تساوت في المعنى فإدخالهم فيها موارياً أصله
فلا يجوز أن تثقل منها أحد يشا وتقول هو هكذا فيم إلا أن نقول فيها ما أورده قول المصنف

أخرجهما بلفظه بخلاف المختصرات من الصحيح فانهم نقلوا فيها ألفاظهما والكتاب
المخرجة عليهما فائدة ثان ملو الاسناد وزيادة الصحيح فان تلك الزيادات صحيحة كونها
باسنادهما (الرابعة) ما روي بالاسناد المتصل فهو المحكوم بصحته وانما ما حذف من
مبتدئ الاسناد واحدا فاكثرا كان منه بصيغة الجزم كقال وفصل وأمر وروى وذكر
فلان كذا فهو حكم بصحته عن المضاف اليه وما ليس فيه جزم كيرى ويذكر ويحكى
ويقال وروى وذكر وحكى من فلان كذا فليس فيه حكم بصحته عن المضاف اليه وليس
هو بواحد داخل في الكتاب الموسوم بالصحيح والله أعلم (الخامسة) الصحيح أسلم
أعلاهما ما اتفق عليه البخاري ومسلم ثم ما انفرد به البخاري ثم مسلم ثم ما على شرطهما
ثم ما على شرط البخاري ثم مسلم ثم صحيح سند قريهما وإذا قالوا صحيح متفق عليه أو على
صحة فإدراكهم اتفاق الشيعين وذكر الشيخ أن ما روي أحدهما فهو مقطوع بصحته
والعلم القطعي حاصل فيه وخالفه المحققون والاكثرون فقالوا يشيد الظن ما لم يتواتر
(السادسة) من رأى في هذه الأزمان حديثا صحيح الاسناد في كتاب أو غيره لم ينس على
صحة حافظ معتقد قال الشيخ لا يحكم بصحة لصنف أهلية أهل هذه الأزمان
والأظهر عندى جواز لمن تمكن وقويت معرفته ممن أراد العمل به حديث من كتاب
فطريقه أن يأخذ من نسخة معتقدة قابلهما هو أو ثقة بأصول صحيحة فان قابلهما
بأصل معتقد يحقق أجزأ والله أعلم (النوع الثاني) الحسن قال الخطابي رحمه الله هو
ما عرف بحريته واشتهر بجاهه وعليه مدار كثير الحديث ونقله أكثر العلماء واستعمله
عامة الفقهاء قال الشيخ هو قسمان (أحدهما) ما لا يخلو اسناده من مشهور لم يتحقق
أهليته وليس مفعلا كثير الخطأ ولا طوره منه سبب مفسد ويكون متن الحديث
معروفا برواية مثله أو نحوه من وجه آخر (الثاني) أن يكون راويه مشهورا بالصدق
والأمانة ولم يبلغ درجة الصحيح لقصوره في الحفظ والاتقان وهو مرتفع عن حال من
يعتمد تفرده منكر اثم الحسن كالصحيح في الاحتجاج به وإن كان دونه في القوة ولهذا
أدرجته طائفة في نوع الصحيح وقولهم حديث حسن الاسناد أو صحيحه سون قولهم
حديث صحيح أو حسن لأنه قد يصح أو يحسن الاسناد دون المتن لشذوذ أو قلة
فإن اقتصر على ذلك حاقب معتقد فالظاهر صحة المتن وحسنه وأما قول الترمذي
وقوله حديث حسن صحيح فعناء روى بإسنادين أحدهما يقتضي الصحة والآخر
الحسن وأما تقسيم البغوي أحاديث المصالح إلى حسن وصالح مريد بالصالح
ما في الصحيحين وبالحسان ما في السنن فليس بصواب لأن في السنن الصحيح والحسن
والضعيف والمنكر (فروع) أحدها كتاب الترمذي أصل في معرفة الحسن وهو الذي
شهروه ويختلف التسليم منه في قوله حسن أو حسن صحيح ونحوه فينبغي أن يقتضى مقابلة
أصناف بأصول معتقدة وتعددها اتفقت عليه ومن مظان سنن أبي داود فقد جاء منه

في قوله جل جلاله في كتابه مطهر من المحدثين وغيرهم
 وهو حسن منه أبي داود وأحمد بن حنبل وأبو داود الطيالسي وغيرهم
 من السادة فلا يفتقر بالاصول الخمسة وما أشبهها في الاحتجاج بها لارحمتهم
 ما فيها والله أعلم (من التقریب للإمام الجليل شيخ الاسلام النووي عليه الرحمة) نظم
 من نسخة مكتوبة بخطه الشريف وهو ما يعني صحيح البخاري ومسلم أصح الكتب بعد
 القرآن العزيز قال ابن الصلاح اما ما روينا عن الثاني من انه قال ما أعلم في الارض
 كتابا أكثر صوابا من كتاب مالك وفي نسخة عنه ما بعد كتاب الله أصح من موطأ
 مالك فذلك قبل وجود الكتابين صرح الخليل وغيره بأن الموطأ مقدم على كل
 كتاب من المطامع والمسايد فعل هذا هو محمد صحيح المسالك وهو روايات كثيرة
 وأصحها رواية القاضي قال السلفي روى الموطأ عن مالك جماعة كثيرة من
 رواياتهم اختلاف من تقديم وتأخير وزيادة ونقص ومن أكبرها زيادة رواية أبي
 مصعب قال ابن حزم في موطأ أبي مصعب هذا زيادة على سائر الموطآت شعور مالك
 حديث (من شرح التقریب للسيوطي) قبل الملائكة مكلفون بالتكليفات الكثيرة
 لا الشريعة التي بعث بها الرسل وليس كذلك الا تار على أنهم مكلفون
 بشرع الله مؤذون اذا تأو به لم يملكون صلاتا ولا ثبوت الدليل والنهار يشهدون صلاة
 الفجر يصلون في جماعة ويحضرون مع الامامة قتال العدو وقصرة الدين وهذه
 خصوصية مسخرة الى يوم القيامة مختصة بغيره فاعطيت لهم فرائضهم
 المتأخضة من القرآن لا غير ومطاعة الروح المحفوظة لا لا تحقق (من كتابات أبي البقاء)
 في تعريض الامامة الى بعض الاثبات مؤذن أهل السماء اسرافيل وامامهم ميكائيل
 عند البيت المعمور وهذا في القالب فلا ينافي ما جاء من على رضى الله عنه مؤذن
 أهل السماء جبريل ولا ما جاء من عائشة رضى الله عنها امام أهل السماء جبريل كذا
 في انباء العيون في كتاب الاسراء

(في الاسماء المؤنثة لابن الحاجب عليه الرحمة)

نفس القداسة السائل واغنى	بمسائل فاجت كروس جشان
أسماء تأيت بشير علامة	هي يافق فحور فوسم شمران
لقد سكان منها ما يؤت ثم ما	خيرت فيه لاختلاف معان
اما الذي لا يبد من تأيته	ستون شبه العين والاذنان
والنفس ثم الدار ثم الدول من	أعدادها والسن والعكفتان
وجاهن ثم السعير وعقربون	والارض ثم الاست والعقدان
ثم الجحيم ونارها ثم العسا	والريح منها والظلمى وديان

والغول والقرودوس والفلق النقي
وعروض شعر والذواغ وقطاب
والقوس ثم المنيسق وأرنب
وكذا في قبيح وفهر سكند
والعين السبع والذوق النقي
الكتاب في كسبه وفي كرمه
وكذا في كرمه وفي كرمه
والعسكر في كرمه وفي كرمه
والرجل في كرمه وفي كرمه
وكذا النحال من الامم ومثلها
اما الذي قد كنت فيه عسيرا
السلم ثم التفت ثم التفت
والثمة بها والطريق وكالبسرى
وكذا اسماء الابل والضمي
والحكم هذا في الفه ما ابدوا
وقصيد في تبقي والى اكسى

في البصر تجري وهي في التمران
والملح ثم القاسم والورس سكان
والنسر ثم البسار والفتدان
أبدا وفي ضريحه بكل
هي من حقه
سترويه في كرمه وفي كرمه
أفنى ومنه في كرمه وفي كرمه
ثم البسار في كرمه وفي كرمه
في كرمه وفي كرمه
ضبح ومنه في كرمه وفي كرمه
هو كان سبعة عشر في كرمه
لغة ومثل الحال في كرمه
ويقال في كرمه في كرمه
وكذا السلاح في كرمه
رسم وفي كرمه والاطمان
نوب الفه ما وكل شيء كان

• (قال معص طبعها الاول أسكنه الله من الجنات الافضل) •

يقول القبر معص دار العبادة • جعل الله •

ان اكمل ما شئت بسفائن الصنائف • وجعل على يعامل الامم •
التنائف • الحمد للبر الملك • وسير الفلك • والصلاة والسلام •
شريعة الاسلام • على الله وسلم عليه وعلى آله • وأصحابه •
وبعد فلما أن من الله تعالى بطبع هذه السفينة • المشحونة بكل •
المنال • الجديرة بقول من قال

وسفينة شحنت بكل نفيسة • وسمرت لكم فيها فضائل سارية •
السفن تجري في الصور وهذه • صارت بهجورا افضل فيها جارية •
في كرمه • جوارها مجارا لا آخره ماخره • وصارت هي المقدمة الاولى •
آخره • قد مات من كل زوجين اثنين • وجاء عليها الجوهر الثمين •
يهدى اليك • ما الزار درره • ويجلو عليك فلكها السيار •
الراغب • المشحون بأخضر الرغائب • وكتب ان شرع في نشرها •
قد عنيت جيل طلبة طبعها طبعها • الى أن انتهت الى العتبة

